اصول فقہ کی معروف کتاب کی
آسان فہم اردو شرح

اطیب الحواشی
فی شرح
اصول الشاشی

شارح

شارح موطا امام محمد
محقق اسلام فاتح رافضیت
علامہ محمد علی نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ
بانی جامعہ رسولیہ شیرازیہ بلال گنج لاہور

ترتیب جدید مع اضافات
مفسر قرآن علامہ حافظ قاری
محمد طیب نقشبندی

مکتبہ برھان القرآن
مرکز الاویس دربار مارکیٹ لاہور
0321-4298570

اصول فقہ کی معروف کتاب کی آسان فہم اردو شرح

اَطیَبُ الحَواشی

فی شرح

اُصُولُ الشَّاشی

شارح

شارح موطا امام محمد
محقق اسلام فاتح رافضیت
علامہ محمد علی نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ
بانی جامعہ رسولیہ شیرازیہ بلال گنج لاہور

ترتیب جدید مع اضافات

مفسر قرآن علامہ حافظ قاری
محمد طیب نقشبندی

ناشر: مکتبہ برھان القرآن
مرکز الاویس دربار مارکیٹ لاہور 0321-4298570

نام کتب: اطیب الحواشی فی شرح اصول الشاشی

شارح: محقق اسلام وشیخ الحدیث علامہ محمد علی نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ

ترتیب جدید: مفسر قرآن، علامہ قاری محمد طیب نقشبندی

طبع اول: رمضان المبارک 1436ھ بمطابق جولائی 2014ء

صفحات: 384

باہتمام: محمد نعمان رضا

ملنے کے پتے:

فہرست مضامین

اطیب الحواشی شرح اصول الشاشی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ از مترجم

یہ شرح کیسے لکھی گئی

سنہ ۱۴۱۴ ھجری میں میرے والدِ گرامی قبلہ شیخ الحدیث علامہ مولٰنا محمد علی رحمۃ اللہ علیہ بانی جامعہ رسولیہ شیرازیہ بلال گنج لاہور فیملی کے اکثر افراد کے ساتھ رمضان المبارک میں زیارتِ حرمین شریفین کے لیے تشریف لے گئے۔ حاضری سرکارِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم اور ادائیگی عمرہ شریف کے بعد فیملی کے اکثر افراد نے حج شریف تک رُک جانے کا فیصلہ کر لیا۔ دورانِ سفر والدِ گرامی اپنی منجھلی بیٹی کو ساتھ ساتھ کتب درسی پڑھا رہے تھے۔ اِن دنوں اُصولِ الشاشی زیرِ تدریس تھی۔ قبلہ والدِ گرامی نے مکہ مکرمہ شہرِ امن میں حج شریف تک اقامت کو غنیمتِ فرصت جانتے ہوئے اصولِ الشاشی کی تدریس کے ساتھ ساتھ اردو میں اس کا خلاصہ لکھنا بھی شروع کر دیا۔ چونکہ وہاں دیگر تمام تعلیمی و تبلیغی مشاغل یکسر موقوف تھے، اس لیے صِرف ایک ماہ اور چند دنوں میں ۱۶ ذی قعدہ سنہ ۱۴۱۴ھ کو پوری اصولِ الشاشی کی اُردو شرح تیار ہو گئی۔

یہ کتنا حُسنِ اتفاق ہے کہ درسیات میں اصولِ فقہ کی دوسری کتاب نور الانوار شرح المنار بھی جو اصولِ الشاشی کے بعد پڑھائی جاتی ہے حضرتِ ملا جیون رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ نے زیارتِ حرمین شریفین کے موقع پر وہاں کے علماء کے اصرار کے تحت مدینہ طیبہ اور مکہ مکرمہ کی مقدس فضاؤں میں بیٹھ کر تحریر فرمائی تھی اور اس میں شک نہیں کہ جن کتب کی ابتداء یا انتہا یا ان کی اوّل تا آخر تکمیل ان مقدس شہروں میں کی جاتے جہاں کی معطر فضاؤں میں آج بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشبو بدن رچی بسی ہے ان کی برکات کا اپنا ایک عالم ہے۔

قرآن کریم کے بعد اصح الکتب بخاری شریف کی مشرق تا مغرب یکساں قبولیت کے اسرار میں سے ایک سر یہ بھی ہے۔

یہ میری خوش بختی تھی کہ جب مجھے اکثر فیملی کے حج پر آنے کا پتہ چلا تو میں نے بھی انگلینڈ سے رخصتِ سفر باندھ لیا اور مکہ مکرمہ میں آکر عمرہ شریف ادا کر کے والد صاحب قبلہ کی خدمت اقدس میں حاضر ہو گیا۔ والد صاحب نے مجھے حکم فرمایا کہ جب میں انگلینڈ واپس جاؤں تو ان کی تحریر کردہ شرح کا مسوّدہ ساتھ لے جاؤں اور اسے دوبارہ صاف ستھرا کر کے لکھوں اور چونکہ یہ شرح سفر کے عالم میں لکھی گئی ہے اور لکھتے وقت اصولِ الشاشی کے سوا کوئی اور کتاب میّسر نہ تھی اس لیے اگر کہیں اضافے کی ضرورت محسوس ہو تو وہ نورُ الانوار وغیرہ سے دیکھ لوں۔ والدِ حضور مدظلہٗ میرے نہ صرف والد ہیں، میرے استاذ و مرشد بھی ہیں۔ مَیں نے درسِ نظامی مکمل انہیں سے پڑھا ہے اور ان سے ذکرِ الٰہی اور شب بیداری کا طریقہ بھی حاصل کیا ہے۔ اس لیے اپنی بے بضاعتی و کم علمی کے باوجود میں نے تعمیلِ حکم کی حامی بھر لی۔

حج سے فارغ ہو کر میں فیملی کے ساتھ چند روز کے لیے پاکستان آ گیا وہاں سے واپسی پر مسوّدہ ساتھ لے کر انگلینڈ چلا آیا۔ مگر ایک عرصہ تک اس کام کو ہاتھ لگانے کی ہمت نہ ہوئی۔ بالآخر والد صاحب کے تادیبی و ترہیبی حکم پر قلم اٹھانا پڑا۔ مَیں اس وقت ختمِ نبوت پر کچھ کام کر رہا تھا۔ وہ میں نے وہیں چھوڑ کر یہ کام شروع کر دیا اور اس وقت یہ کتاب جس شکل و صورت میں آپ کے سامنے ہے یہ والدِ گرامی ہی کے حکم، توجہ، دُعا اور تربیت کا ثمر ہے۔ ورنہ بقول شاعر ؎

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست
سوئے قطار مے کشم ناقۂ بے زمام را

اِس کتاب کو طلباءِ درسِ نظامی کے لیے مُفید تر بنانے کی خاطر مجھے تین اُمور کا اضافہ کرنا پڑا۔

۱۔ پہلے اُصول الشاشی کا عربی متن ساتھ ساتھ لکھا اور مبتدی طلباء کی سہولت کے لیے

اس پر مکمل اعراب ڈالا ہے۔ چونکہ اصولِ الشاشی اصول کی اولین درسی کتاب ہے اور مبتدی طلباء کے لیے بدونِ اعراب عربی متن کا سمجھنا تو درکنار پڑھنا بھی مشکل ہوتا ہے، اس لیے اعراب لکھنے کا کام جو بڑی دیدہ ریزی و دماغ سوزی کا متقاضی ہے، کرنا پڑا۔

۲۔ عربی متن کے ساتھ اس کا سلیس با محاورہ اور رواں ترجمہ بھی لکھ دیا اور جگہ جگہ قوسین میں مشکل الفاظ کی وضاحت کر دی تاکہ طلباء ترجمے ہی سے آسانی کے ساتھ نفسِ مفہوم سمجھ جائیں، کہ جب تک عربی متن کا نفسِ معنیٰ طالبِ علم کے ذہن میں نہ بیٹھے وہ مسئلے کی نوعیت سمجھ ہی نہیں سکتا، مروجہ درسِ نظامی کی یہی تو بڑی مشکل ہے۔

۳۔ پھر اسی ترجمہ پر والد صاحب قبلہ کی لکھی ہوئی شرح کو بطور حواشی یوں چڑھایا کہ اس کا کوئی حصہ چھوٹنے نہ پائے اور صرف شرح نقل کر دینے پر اکتفا نہ کیا۔ بلکہ زیرِ بحث آنے والی آیاتِ قرآنیہ کے تحت تفسیرات خصوصاً حنفی مفسرین کی تفاسیر پر بھی نظر ڈالی اور اگر اہم نکتہ ملا تو اسے نقل کر دیا۔ یونہی اصولِ الشاشی میں مصنف رح نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے انہیں اصل کتبِ حدیث سے تلاش کر کے مکمل حوالہ جات کے ساتھ لکھا۔ اس لیے کہ جیسے دیگر اصحابِ متون کا طریقہ ہے کہ وہ احادیث کا حوالہ نہیں لکھتے، صاحبِ اصول الشاشی نے بھی صرف احادیث بلکہ حدیث میں سے مقصد کے ساتھ تعلق رکھنے والے حصے ہی کے لکھنے پر اکتفا فرمایا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت یہ کتب لکھی گئیں اس وقت فقہی موقف کے حامی اور مخالف سب علماء ان احادیث کو ان کے مآخذ سمیت جانتے تھے۔ اس لیے حوالہ جات لکھنے کی ضرورت نہ تھی۔

اگر میں خود کو والد صاحب کی لکھی شرح، صاف ستھری کر کے نقل کرنے تک محدود رکھتا تو یہ کام ایک ماہ سے زائد کا نہ تھا مگر مذکورہ بالا اضافات کی وجہ سے کام کی نوعیت یکسر تبدیل ہو گئی اور محنت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ بہر حال یہ کتاب یکم ربیع الاول ۱۴۱۶ھ سے شروع ہو کر ۲۷ جمادی الاوّل ۱۴۱۶ھ بمطابق ۲۳ اکتوبر ۱۹۹۵ء بروز پیر پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

قریباً تین ماہ صرف ہوئے۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ مسائل سمجھنے میں طلباء کو زیادہ سے زیادہ مدد بہم پہنچائی جائے اور ان کے لیے یہ کتاب مفید سے مفید تر ثابت ہو۔ اب ہمیں اس میں کتنی کامیابی ہوئی ہے اس کا فیصلہ تو قارئین ہی کر سکیں گے۔

اُصولِ الشاشی اَور اس کے مصنّف کے حالات

یہ بات نہایت تعجب خیز ہے کہ اصولِ فقہ پر لکھی جانے والی اس اعلیٰ پایہ کتاب کا مصنّف جس کی جلالت علمی کے لیے اس کی کتاب ہی بہت بڑی سند ہے۔ گوشۂ گمنامی میں ڈال دیا گیا اور اس کے نام تک میں اختلاف ہے۔ کشف الظنون میں صاحبِ اُصولِ الشاشی کے متعلق صرف یہ لکھا ہے۔

ذکر صاحب الکشف ان نظام الدین الشاشی صنف هٰذا الکتاب حین کان سنہٗ خمسین عاماً فسماہ الخمسین۔ صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے کہ نظام الدین شاشی نے یہ کتاب اس وقت لکھی جب ان کی عمر پچاس برس تھی۔ اس لیے انھوں نے اس کا نام "الخمسین"، رکھ دیا۔ الفوائد البھیۃ صفحہ ۲۴۴ مولانا عبد الحیّ لکھنوی۔

بعض لوگوں نے مصنف کا نام اسحاق بن ابراہیم بھی لکھا ہے اور اکتفاء القنوع بما ھو مطبوع میں ہے الشاشی ملقب بقفال، مگر اکثریت کی رائے میں مصنّف کا نام نظام الدین ہی ہے۔

ملا کاتب چلپی نے اس کو الخمسین کہنے کی دو وجوہ بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کی عمر اس وقت پچاس برس تھی اور بعض کے نزدیک یہ وجہ ہے کہ پچاس دن میں یہ کتاب لکھی گئی۔

پاکستان ملتان سے چھپی ہوئی اصولِ الشاشی کے ٹائیٹل پر لکھا ہے۔

قال السمعانی ان الشاشی نسبۃ الی شاش مدینہ وراء نھر

سیحون من ثغور الترک۔
سمعانی کہتے ہیں، شاشی حدودِ تُرک میں سے نہر سیحون کے پرے ایک بستی "شاش" کی طرف نسبت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ علاقۂ ترک میں بستیِ شاش سے تعلق رکھنے والے علامہ نظام الدین شاشی حنفی نے مسلک احناف پر اُصولِ فقہ مرتب کیے اور کتاب کا نام الخمسین رکھا تاہم بعد میں مصنّف کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے اُصولِ الشاشی ہی کہا جانے لگا۔

اس کتاب کی افادیت دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے مُصنّف نے ہر قاعدے اور ضابطے کی جہاں قرآن وحدیث سے مثالیں پیش کی ہیں وہاں روزمرہ کے مُعاملات میں سے بھی مثالیں اٹھائی ہیں اور معمول کے مطابق بولے جانے والے محاورات میں سے تمثیلات پیدا کی ہیں، اور یہ بڑی عمدہ کوشش ہے۔ اللہ تعالےٰ مصنّفؒ کو اس کاوش پر اجرِ عظیم عطا فرمائے۔ احقر محمد طیب غفرلہٗ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَعْلٰی مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِكَرِیْمِ خِطَابِهٖ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعٰلِمِیْنَ بِمَعَانِیْ کِتَابِهٖ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْهُمْ بِمَزِیْدِ الْاِصَابَةِ وَثَوَابِهٖ وَالصَّلٰوةُ عَلَی النَّبِیِّ وَاَصْحَابِهٖ وَالسَّلَامُ عَلٰی اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَاَحْبَابِهٖ۔

اللہ کے لیے سب تعریف ہے جس نے اپنے کریمانہ[1] خطاب سے اہلِ ایمان کا مرتبہ اونچا کیا، اور اپنی کتاب کے معانی (سمجھنے کی وجہ) سے علماء کا درجہ (مزید) بلند کیا اور ان میں سے مجتہدین کو حق تک پہنچنے اور اس کا ثواب (حاصل کرنے) کے ساتھ خصوصی اعزاز عطا فرمایا[2]۔

---

۱ کریم کثیر خیر و برکت والی چیز کو کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ نے اہلِ ایمان کو بڑی برکتوں والے احکامات عطا فرما کر بلند مرتبہ عطا فرمایا۔

۲ مصنف رحمۃ اللہ نے اللہ کے مقبول بندوں کے تین طبقات ذکر کیے ہیں۔

۱۔ عام اہلِ ایمان۔ انھیں اللہ نے دولتِ ایمان و توفیقِ عملِ صالح کا اعزاز دیا۔

۲۔ پھر علماء کا مرتبہ عام اہلِ ایمان سے اونچا کیا، کیونکہ وہ کتاب اللہ کے مطالب و معانی سے واقفیت رکھتے ہیں اور حدیث میں ہے کہ عابد کی شب بیداری سے عالم کی نیند افضل ہے۔

۳۔ پھر مجتہدین کو علماء سے برتر مقام بخشا کہ وہ قرآن و حدیث کے معانی و مطالب میں غور کر کے اشارۃ النص اور دلالۃ النص کے ذریعے مسائل کا استنباط کر لیتے ہیں اور ان کا ثواب علماء سے بڑھ جاتا ہے۔ عالم اگر صحیح مسئلہ بیان کرے تو ثواب پائے گا غلط بیان کرے تو گناہ، مگر مجتہد اپنے اجتہاد میں حق بات تک پہنچ جائے تو اس کے لیے دو نیکیاں ہیں اور خطا کرے تو بھی ایک نیکی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حاکم جب اجتہاد سے حکم بیان کرے اور حق بات کہے تو اس کے لیے دوہرا ثواب ہے اور خطا کرے تو ایک نیکی کا ثواب (بخاری کتاب الاعتصام اور مسلم کتاب الاقضیہ عن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ) اور نبی اکرم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور دُرود[1] ہو نبی اکرم ﷺ اور آپ کے اصحاب پر اور سلامتی[2] ہو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے احباب پر۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ[3]۔ كِتَابُ اللّٰهِ وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْقِيَاسُ۔ فَلَابُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ۔

اور حمد و صلوٰت کے بعد۔ فقہ کے اصول چار ہیں۔ ۱۔ اللہ کی کتاب۔ ۲۔ اس

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ــــ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے۔ اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَةٌ۔ میری امت کا (اجتہاد میں) اختلاف رحمت ہے۔ (کنز العمال)

[1] اللہ کی حمد کے بعد نبی اکرم ﷺ پر دُرود شریف اس لیے ذکر کیا گیا کہ اللہ اپنی حمد پر اپنے حبیب کریم کے دُرود کے بغیر راضی نہیں ہوتا۔ اسی لیے نمازِ جنازہ میں حمد کے بعد دُرود شریف رکھا گیا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ رسُول کریم ﷺ فرماتے ہیں: اللہ نے مجھے کئی کرامات سے نوازا ہے۔ ایک ان میں سے یہ کہ جہاں اللہ کا ذکر ہوتا ہے وہاں میرا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ (جیسے کلمہ، اذان، نماز وغیرہ)

[2] یاد رہے انبیاء پر ابتداءً اور مستقلاً صلوٰۃ و سلام کا جمع کرنا جائز نہیں۔ البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر کے بعد انبیاء کا ذکر کیا جاتے تو ان پر بھی بالتبع صلوٰۃ و سلام دونوں جمع کیے جا سکتے ہیں۔ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ لہذا الصلوٰۃ والسّلام علی النبی واصحابہٖ وَابی حنیفۃ واحبابہٖ کہا جائے تو جائز ہے اور الصلوٰۃ والسّلام علی ابی حنیفۃ کہا جائے تو ناجائز۔ اور یہاں تو مصنف نے صرف السّلام علی ابی حنیفۃ کہا ہے نہ کہ الصّلوٰۃ والسّلام علی ابی حنیفۃ۔ اس لیے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن میں ہے۔ والسّلام علی من اتبع الھُدٰی یا السلامُ علیکم کہا جاتا ہے۔

[3] یاد رہے۔ قرآن۔ حدیث اور اجماعِ اُمت، یہ جیسے فقہ کے اُصول ہیں۔ دین کے بھی اصول ہیں۔ جبکہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے رسُول ﷺ کی سُنت ۔ ۳۔ امت کا اجماع ۔ ۴۔ قیاس ۔ تو ضروری ہے کہ ان چار میں سے ہر ایک کے متعلق بحث کی جائے تاکہ اس طرح احکام مستنبط کرنے کا طریقہ معلوم ہو جائے ۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :۔۔۔ یہاں اُصول کی فقہ کی طرف اضافت جو کہ اضافتِ لامی ہے تخصیص چاہتی ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ صرف فقہ ہی کے اُصول ہیں۔ دین کے نہیں، اگر مصنف یہاں "اصول الدین" کہہ دیتا تو زیادہ بہتر تھا۔ اس طرح یہ وہم پیدا نہ ہوتا۔ کیونکہ دین فقہ کو بھی شامل ہے، مگر مصنف نے " اصول الفقہ " اس لیے کہا ہے کہ اس وقت ان سے ان کے اُصولِ فقہ ہونے کی حیثیت سے بحث ہو رہی ہے۔

البحث الاوّل

❁ فی کتابِ اللّٰہِ تعالیٰ **فصل** فی الخاصِّ والعامِ فالخاصُّ لفظٌ وُضِعَ لِمعنیً معلُومٍ اَوْ لِمُسمًّی معْلُومٍ علَی الْاِنفرادِ کقولِنا فِی تخْصِیصِ الْفرْدِ فزیْدٌ وفی تخْصِیصِ النّوْعِ رَجُلٌ وَفی تخْصِیصِ الْجِنْسِ اِنْسانٌ۔

پہلی بحث

کتاب اللہ کے متعلق ہے۔ **فصل** (خاص[1] اور عام کے متعلق) تو خاص وہ لفظ ہے جو مخصوص ذات[2] پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو جیسے کسی فرد کو خاص کرنے کے لیے ہم (مثلاً) "زید" بولتے ہیں اور کسی نوع کی تخصیص کے لیے "**رَجُل**" اور جنس کی تخصیص کے لیے "انسان" بولتے ہیں[3]۔

---

[1] خاص اور عام دونوں کو ایک فصل میں اس لیے جمع کیا گیا ہے کہ یہ دونوں مشترک اور مُؤوّل کے مقابلہ میں ہیں۔ کیونکہ لفظ کی تقسیم یوں کی گئی ہے کہ لفظ کا معنیٰ ایک ہو گا یا کثیر۔ ایک ہونے کی صورت میں اگر وُہ ایک ہی فرد پر صادق آئے تو وہ خاص ہے اور کثیر پر صادق آئے تو عام، اور اگر لفظ کے معانی کثیر ہیں تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر ان میں کسی ایک معنیٰ کو ترجیح دے کر اسے چُن لیا گیا ہے تو وُہ لفظ مُؤوّل ہے ورنہ مشترک۔

[2] معنیٰ اور مسمّیٰ ایک ہی چیز ہے۔ یعنی ایک مخصوص مفہوم جو ذہن میں متعین ہو۔

[3] مصنفؒ نے یہاں یہ بیان فرمایا ہے کہ کسی لفظ کا خاص ہونا تین اعتبار سے ہوتا ہے یا تو وہ ایک خاص فرد پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ زید یا خاص نوع پر جیسے لفظ رجل (مرد)

(بقیہ صفحہ ۱۰ پر)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ـــــ خاص جنس پر جیسے لفظ انسان ۔

یاد رہے اُصولِ فقہ والوں کے نزدیک لفظِ انسان جنس ہے اور منطقیوں کے نزدیک نوع۔ کیونکہ اہلِ منطق اشیاء کی حقائق سے بحث کرتے ہیں اور اہلِ اُصول ان کی اغراض سے، چنانچہ اہلِ منطق کے نزدیک اگر ایک لفظ ایک ہی حقیقت والے افراد پر صادق آئے تو وہ نوع ہے اور مختلف حقائق رکھنے والے افراد پر صادق آئے تو وہ جنس ہے جو کئی انواع پر مشتمل ہوتی ہے اور اہلِ اُصولِ فقہ کے نزدیک متحد الاغراض افراد پر صادق آنے والا لفظ نوع ہے اور مختلف الاغراض افراد پہ صادق آنے والا لفظ جنس۔ اس لیے لفظ "انسان" اہلِ منطق کے نزدیک نوع ہے کہ اس کے تمام افراد کی حقیقت ایک ہی ہے یعنی حیوان ناطق اور اہلِ اُصول کے نزدیک جنس ہے کہ اس کے اَفراد مختلف اغراض رکھتے ہیں۔ چنانچہ مرد کی غرض قاضی، حاکم، امام اور خطیب وغیرہ بننا ہے اور عورت کی تخلیق کے اغراض، گھر کی نگہداشت اور بچّوں کی پرورش وغیرہ ہے۔

اس تقریر سے تخصیص کی مذکورہ بالا تینوں اقسام کی وضاحت ہوگئی تخصیص الفرد تو یہ ہے کہ لفظ ایک ہی فرد پر صادق آئے جیسے زید۔ اس میں اشتراک اور تعدد ہے ہی نہیں۔ اس کی تخصیص میں کیا شک ہے۔ تخصیص النوع یہ ہے کوئی لفظ ایک ہی طرح کی اغراض والے افراد پر صادق آتے جیسے رَجُلٌ (مرد) جیسا کہ ابھی گذرا۔ گویا اس میں عورت کی نسبت سے تخصیص ہے اور تخصیص الجنس یہ ہے کہ کوئی لفظ ایسے افراد پر صادق آئے جن کی اغراض اگرچہ مختلف ہوں مگر جنس سب کی ایک ہو۔ جیسے انسان گویا انسان میں دیگر حیوانات گدھے، گھوڑے، بیل وغیرہ کی نسبت سے تخصیص ہے۔

اعتراض : خاص کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ ایسا لفظ ہے جو مخصوص معنیٰ اور مسمّٰی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو جبکہ رجل اور انسان تو کثیر اَفراد کے لیے وضع کردہ ہیں۔ تو یہ خاص کیسے بن گئے۔

جواب : رجل کی وضع کثیر اَفراد کے لیے نہیں بلکہ اس مخصوص معنیٰ کے لیے ہے جس

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)۔

وَالعَامُ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَاِمَّا مَعْنًا كَقَوْلِنَا مِنْ وَمَا وَحُكْمُ الْخَاصِ مِنَ الْكتَابِ وُجُوْب الْعَمَل بِهٖ لَا مَحَالَة فَاِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُ الوَاحِد او القِيَاسُ فَاِنْ اَمكن الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدونِ تَغْيِيْرٍ فِى حُكْمِ الخَاصِ يُعْمَل بِهِمَا وَاِلَّا يُعْمَلُ بِالكتاب وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهٗ۔

اور عام ہر وُہ لفظ ہے جو بہت سے اَفراد پر مشتمل ہو۔ یا تو لفظاً مشتمل ہو جیسے ہم مسلمون یا مشرکون بولتے ہیں یا معناً جیسے لفظ مَن اور مَا[۱]۔

اور کتاب اللہ میں سے لفظِ خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر بہر صورت عمل لازم ہوتا ہے۔ اگر (بظاہر) اس کے مقابلے میں خبرِ واحد یا قیاس آجائے تو پھر اگر دونوں میں تطبیق کرنا ممکن ہو بغیر اس کے کہ خاص کے حکم میں کوئی تبدیلی کی جائے تو دونوں پر عمل کیا جائے گا، ورنہ کتاب پر عمل کیا جائے گا اور جو (خبرِ واحد یا قیاس) اس کے مقابل ہو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ۔ میں عورت کی نسبت سے تخصیص ہے۔ عملاً لفظِ رجل جب بھی بولا جائے گا۔ ایک ہی فرد پر صادق آئے گا۔ اسی لیے دو مردوں کو رَجُلان اور دو سے زائد کو رِجَال کہا جاتا ہے، اسی طرح لفظ انسان کی وضع مفہوم کلی "حیوانِ ناطق" کے لیے ہے جو ایک ہی ہے۔ رجل اور انسان بطریق بدل ہر رجل اور انسان پر صادق آتا ہے مگر ایک وقت میں ایک ہی رجل یا انسان پر ایک سے زائد پر نہیں۔

[۱] مسلمون اور مشرکون وغیرہ تو لفظاً جمع کے صیغے ہیں۔ اس لیے اپنے تمام اَفراد پر مشتمل ہیں، اور مَنْ وَمَا لفظاً تو جمع نہیں مگر اپنے تمام اَفراد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جمع ہی کی طرح ہیں۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى : "يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ" فَاِنَّ لَفْظَةَ الثَّلٰثَةِ خَاصٌّ فِي تَعْرِيْفِ عَدَدٍ مَعْلُوْمٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ حُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَى الْاَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّاْنِيْثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِّ لِاَنَّ مَنْ حَمَلَهٗ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوْجِبُ ثَلٰثَةَ اَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: " وہ (طلاق یافتہ عورتیں) خود کو تین حیضوں تک روکیں " (دوسرا نکاح نہ کریں۔ سورۃ بقرہ) یہاں ثلاثہ (تین) کا لفظ ایک مخصوص عدد بیان کرنے کے اعتبار سے خاص ہے تو اس پر عمل واجب ہے (کہ تین قُروء تک ہی عورتیں خود کم از کم روکیں اس سے کم نہیں) اگر یہاں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — جیسے " من فی السمٰوٰت " یا " مَا فی السمٰوٰت " وغیرہ۔

لہ مصنفؒ نے خاص کی مثال دی ہے کہ قرآن نے فرمایا جن عورتوں کو طلاق ہو جائے وہ تین "قروء" تک خود کو عدت میں رکھیں۔ لفظِ "ثلاثۃ" تین کا معنیٰ دیتا ہے۔ اس لیے یہ خاص ہے کہ تین سے کم یا زائد پر نہیں بولا جاتا تو اس پر عمل لازم ہے اور ضروری ہے کہ تین قروء ہی عدت ہو اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ قروء کا معنیٰ حیض کیا جائے۔ کیونکہ سُنّت طریقہ یہی ہے کہ زمانہ طہر میں طلاق دی جائے تو بعد میں آنے والے تین حیض تین قروء ٹھہریں گے، یعنی عدت اور اگر " قروء " سے مراد طُہر لیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے تو لفظِ ثلاثہ پر عمل نہیں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لفظِ "قُرُوٓء" سے تین طُہر (کسی عورت کے دو مرتبہ ماہواری حیض کے مابین پاکیزگی کے ایام کو طُہر کہا جاتا ہے) مراد لیے جائیں جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اس استدلال کے ساتھ کہ طُہر کا لفظ مذکر ہے اور حیض کا مؤنث اور قرآن میں جمع کا صیغہ (ثلاثہ) علامت تانیث کے ساتھ آیا ہے جو اس امر پہ دلالت کرتا ہے کہ یہ مذکر کی جمع ہے اور وہ طُہر[1] ہے تو اس خاص (ثلاثہ) پر عمل کا ترک لازم آئے گا۔ کیونکہ جو اسے طُہر پر محمول کرے وہ تین طُہر (بطورِ عدت) واجب قرار نہیں دے سکتا۔ بلکہ دو پورے طُہر اور تیسرے طُہر کا کہ جس طُہر میں طلاق واقع ہوتی ہے، کچھ حصہ واجب قرار دے سکتا ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ ـــ ہوسکتا جو کہ خاص ہے۔ اس لیے کہ زمانہ طُہر میں ہی طلاق دینا طریقہ مسنونہ ہے تو جِس طُہر میں طلاق دی جائے گی۔ اس کا کچھ حصہ تو طلاق سے پہلے یقیناً گزر چکا ہوگا۔ اب بعد والے حصے کو عدت میں شمار کریں اور دو طُہر مزید ساتھ ملائیں تو "تین" طُہر نہ ہوئے دو اور کچھ ہوتے۔ اور شافعی کے مذہب میں ایسا ہی ہے وہ اڑھائی طُہر ہی کو عدت قرار دیتے ہیں ۔اس لیے لفظِ "ثلاثہ" پر عمل کرنے کی خاطر قُروء بمعنی حیض لینا ضروری ہے۔ ورنہ مسنون طریقہ طلاق کا خلافِ نصِ قرآن ہونا لازم آئے گا۔

[1] یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین سے دس تک اسمآء عدد کی تمیز قواعد عربیہ کے مطابق اسمِ عدد سے مختلف آتی ہے۔ اگر اسم عدد مذکر ہو تو تمیز مؤنث ہوگی۔ جیسے ثلاثُ نسوةٍ اور اسم عدد مؤنث ہو تو تمیز مذکر جیسے ثَلَاثَةُ رجالٍ یہاں لفظِ ثلاثة اسم عدد مؤنث ہے تو تمیز مذکر چاہیے اور وہ طُہر ہے یعنی قروٓء بمعنی طہر چاہیئے اور لفظِ حیض جو مؤنث ہے کو ثلاثه کی تمیز نہیں بنایا جاسکتا۔ مگر اس استدلال کا یہی جواب ہے کہ یہ ایک قیاس ہے۔ قیاس اگر قرآن کے لفظ خاص کے مقابل آجائے اور دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو تو قیاس چھوڑ دیا جائے گا جبکہ آپ کے قیاس پر عمل کرنے سے لفظ ثلاثہ جو خاص ہے پر عمل چھوٹتا ہے۔
بلکہ حدیث مبارک میں صراحتاً حیض کے لیے لفظ قُرء بولا گیا ہے چنانچہ فاطمہ بنت ابی حُبیشؓ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالُهُ وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَاِبْطَالُهُ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْاِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْاِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجُ الزَّوْجِ بِاُخْتِهَا وَاَرْبَعٍ سِوَاهَا وَاَحْكَامُ الْمِيْرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا

چنانچہ اس (اختلاف) کی بنیاد پر یہ مسائل متفرع ہوتے تیسرے حیض میں کا حکم (ہمارے نزدیک باقی رہنا اور شوافع کے نزدیک) اور اس کا زائل ہو جا شخص کا نکاح درست ہونا اور نادرست ہونا۔ عورت کو روکنے کا اختیار اور

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ —— نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول میں استحاضہ والی عورت میں پاک نہیں ہوتی۔ کیا میں نماز چھوڑے رکھوں؟ آپ نے فرمایا، لَا دَعِي الصَّلٰوةَ اَيَّامَ اَقْرَائِ یعنی تم صرف اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ سکتی ہو باقی دنوں میں نہیں (یعنی استحاضہ سے قبل صحت دنوں میں جتنے روز تمہیں حیض آتا تھا صرف اتنے دن نماز چھوڑ سکتی ہو زیادہ نہیں) نسائی۔ ابوداؤد دارقطنی اس حدیث میں حیض کے لیے قرار کا لفظ بولا گیا ہے کیونکہ نماز حیض ہی میں چھوڑی جاتی ہے۔ طہر میں نہیں۔

ایک اور حدیث میں سیدہ عائشہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا: طلاقُ الاَمَةِ تطليقتان وعدتُها حيضتان، یعنی لونڈی کی طلاق صرف دو طلاقوں تک ہے اس کی عدت صرف دو حیض ہے۔ (ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی) اس حدیث نے بھی دلالت کر دی عدت حیض سے شمار ہوتی ہے طہر سے نہیں۔

[1] جس طہر میں عورت کو ایک طلاق دی گئی اس کے بعد آنے والے تیسرے حیض میں ہمارے نزدیک رجوع جائز ہے کیونکہ عدت ابھی ختم نہیں ہوتی اور شوافع کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ اٹھائی طہر گذرنے پر ان کے نزدیک عدت ختم ہو گئی۔ اسی طرح ہمارے نزدیک تیسرے حیض میں عو سے کسی اور شخص کا نکاح باطل ہے اور شوافع کے نزدیک صحیح۔

آزاد کردینا۔ رہائش اور خرچہ دینے کا حکم، خلع اور طلاق کا حکم[1]۔ عورت کی بہن سے شوہر کا نکاح کرنا اور اس کے سوا چار مزید عورتوں سے نکاح کرنا اور میراث کے احکام[2]، کہ جن کی تعداد کثیر ہے۔

❁ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تعالیٰ : قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْٓ اَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيْرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُوْنُ تقديرُ المَالِ فِيهِ مَوْكُولاً اِلىٰ رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِي۔

اسی طرح (خاص کی مثال میں) اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "تحقیق ہم جانتے ہیں جو ہم نے ان پر ان کی بیویوں کے لیے لازم کیا ہے"۔ سورۃ احزاب (لفظِ آیت ۵۰ فَرَضْنَا مہر کی) شرعی تقدیر میں خاص[3] ہے۔ تو اس پر عمل کرنا اس اعتبار سے ترک نہیں کیا جائیگا کہ نکاح چونکہ ایک مالی لین دین ہے، اس لیے اسے (دیگر) مالی معاملات کی طرح لیا جائے اور مہر میں مال کی حد بندی میاں بیوی کی رائے پر چھوڑ دی جائے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

---

[1] ہمارے نزدیک تیسرے حیض میں مرد بیوی کو گھر میں رہنے کا پابند کر سکتا ہے۔ شوافع کے نزدیک نہیں کر سکتا۔ ہمارے نزدیک مرد پر اس دوران بیوی کو مسکن اور دیگر نفقات دینا ضروری ہے شوافع کے نزدیک نہیں، ہمارے نزدیک خلع اور طلاق جاری ہو سکتے ہیں شوافع کے نزدیک نہیں۔

[2] تیسرے حیض میں ہمارے نزدیک اپنی بیوی کی بہن سے نکاح جائز نہیں کیونکہ ابھی عدت ختم نہیں ہوتی نہ ہی مزید چار عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک دونوں امور جائز ہیں۔ اسی دوران شوہر کی فوتیدگی سے ہمارے ہاں بیوی وارث بنے گی شوافع کے نزدیک نہیں۔

[3] اللہ نے صیغہ متکلم "فَرَضْنَا" ارشاد فرمایا ہے اور یہ اس امر میں خاص ہے کہ مہر کی حد بندی

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

❀ وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا اَنَّ التَّخَلِّيْ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَاَبَاحَ اِبْطَالَهٗ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَاشَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيْقٍ وَاَبَاحَ اِرْسَالَ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَّاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ۔

اور امام شافعی نے اس پر یہ مسئلہ متفرع کیا کہ نفلی عبادت کے لیے گوشہ نشین ہونا نکاح میں مشغول ہونے سے بہتر[1] ہے اور آپ نے جائز قرار دیا کہ شوہر جیسے بھی چاہے طلاق کے ساتھ نکاح فسخ کرسکتا ہے خواہ تمام طلاقیں اکٹھی دے دے یا علیحدہ علیحدہ دے اور آپ نے تینوں طلاقیں بیک وقت دینا بھی مباح قرار دیا[2] اور (محض)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ ــــ اللہ نے خود کی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تشریح اس حدیث میں فرمادی ہے۔ وَلَامَهْرَ دُوْنَ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ، یعنی دس درہم سے کم مہر نہیں ہوسکتا (بیہقی جلد ہفتم کتاب النکاح صفحہ ۱۳۲) معلوم ہوا دس درہم سے کم مہر مقرر نہیں کیا جاسکتا۔ مگر امام شافعیؒ نے قیاس کرتے ہوئے فرمایا نکاح ایک مالی لین دین ہے کہ مِلکِ بُضع کے عوض مال دیا جاتا ہے اور جس طرح باقی مالی معاملات میں فریقین جس قدر رقم سے کم عوض طے کریں جائز ہوتا ہے۔ مہر میں بھی دس درہم سے کم مقرر کیا جاسکتا ہے۔ مگر ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ایک قیاس ہے اور قرآن کریم میں لفظ خاص کے مقابلہ میں اسے چھوڑ دیا جانا چاہیئے اور خاص پر عمل ضروری ہے۔

[1] امام شافعیؒ نے چونکہ نکاح کو ایک عقد مالی تصور کیا ہے اس لیے اُنھوں نے اس پر چند مسائل بھی متفرع کیے۔ مثلاً یہ کہ نکاح چھوڑ کر نفلی عبادات کے لیے تنہائی پکڑ لینا افضل ہے۔ کیونکہ نکاح ایک دنیوی اور مالی معاملہ ہے اور عبادت اس سے بہتر۔ مگر ہم کہتے ہیں اگر ایسا ہوتا تو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نکاح میں مشغول نہ ہوتے اور نہ فرماتے النکاح سُنّتی۔

[2] الخ اور نکاح کے عقد مالی ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے شوہر کے لیے بذریعہ طلاق نکاح فسخ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

خلع کے ساتھ آپ نے نکاح کو قابل فسخ بھی قرار دیا ہے۔

❁ وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تعالى: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حِلِّ الْوَطْيِ وَلُزُومِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰى وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قُدَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ مِنْهُم۔

اسی طرح (خاص کی مثال میں) اللہ رب العزۃ کا قول: "یہاں تک کہ عورت کسی اور شوہر سے نکاح کرلے" (سورہ بقرہ آیت ۲۳۰) اس معاملہ میں نص ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔ لہٰذا اس حدیث کی وجہ سے اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں مروی ہے: "جس بھی عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کر لیا اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے[۲] ہے اور اس سے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ ___ کر نا ہر طرح جائز رکھا ہے۔ خواہ ایک وقت میں تین طلاق جمع کر کے دے دے یا متفرق طور پر دے، مگر ہمارے نزدیک بیک وقت تین طلاق دینا بدعت ہے اور حدیث میں اس پر نکیر آئی ہے۔

[۱] امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے خلع کی رقم لیتے ہی نکاح فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ دیگر مالی معاملات محض رقم واپس لینے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ مگر ہمارے نزدیک مال لینے کے بعد جب تک شوہر زبان سے خلع کے ساتھ نکاح کے فسخ کا اقرار نہ کرے۔

[۲] "حتّٰی تنکح" کے الفاظِ قرآنی اس معاملہ میں خاص ہیں کہ عورت خود اپنا نکاح کر سکتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اختلاف متفرع ہوا کہ (ایسے نکاح میں) وطی حلال ہے۔ مہر لازم ہے اخراجات اور رہائش دینا لازم ہے۔ طلاق واقع ہو جائے گی اور تین طلاق کے بعد (اس عورت سے دوسرے شخص کا) نکاح درست ہوگا جیسا کہ امام شافعی کے متقدمین ساتھیوں کا (بھی) یہی مسلک ہے۔ مگر متأخرین نے اس کے خلاف قول اختیار کیا ہے۔[۱]

❁ وَاَمَّا العَامُ فَنَوْعَانِ، عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وعَامٌ لَم يُخَصَّ عَنْهُ شَيْئٌ، فَالعَامُ الَّذِىْ لَم يُخَصَّ عَنْهُ شَيْئٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الخَاصِ فِي حقِّ لُزومِ الْعَمَلِ بِهٖ لَا مَحَالَةَ۔ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَمَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عِنْدَهٗ لَايَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ۔ لِاَنَّ الْقَطْعَ جَزَآءُ جَمِيعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَاِنَّ كلِمَةَ مَا يَتَنَاوَلُ جَمِيْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيْرِ الضَّمَانِ يَكُوْنُ الْجَزَآءُ هُوَ المجموعُ وَلَايُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَصَبِ۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — مگر امام شافعی نے مذکورہ حدیث سے استدلال کیا کہ ایسا نکاح باطل ہے۔ ہم کہتے ہیں یہ خبر واحد ہے۔ قرآن کے خاص کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

۵ جب عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے تو ہمارے نزدیک وہ نکاح چونکہ جائز ہے۔ اس لیے اس میں وطی حلال ہو گئی۔ مہر لازم آ گیا۔ رہائش اور نفقہ لازم ٹھہرا۔ اور طلاق بھی جاری ہو گی، مگر امام شافعی کے نزدیک ان میں سے کچھ بھی متحقق نہیں کیونکہ نکاح ہی نہیں ہوا۔

۶ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے والی عورت سے اگر دوسرا شخص نکاح کرنا چاہے تو ہمارے نزدیک پہلے شوہر کی طرف سے تین طلاق مع عدت کا تحقق ضروری ہے اور متقدمین شوافع کا بھی بنا بر احتیاط یہی مسلک رہا ہے۔ مگر متأخرین کے نزدیک تین طلاق کی ضرورت ہی نہیں کہ نکاح ہی نہیں ہوا۔

جبکہ عام کی دو قسمیں ہیں، اوّل وہ عام جس سے کوئی فرد خاص کر لیا جائے (مستثنیٰ قرار دیا جائے) دوم وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو۔ تو وہ عام جس سے کوئی چیز خاص نہ کی گئی ہو وہ اس معاملہ میں کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے یقیناً خاص ہی کی طرح [1] ہے۔ اسی بُنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے جبکہ چوری کردہ مال اس کے پاس سے ہلاک ہو گیا ہو تو اس کا مال کا تاوان دینا لازم نہیں ہو گا۔ کیونکہ ہاتھ کاٹ دینا ہی چور سے سرزد ہونے والی تمام تر خطاء کی سزا ہے۔ اس لیے کہ (جزآءً بِمَا کَسَبَا میں) لفظ "مَا" چور سے سرزد ہونے والی تمام تر خطا پر مشتمل ہے اور اگر تاوان بھی مقرر کر دیا جائے تو پھر (ہاتھ کاٹنے اور تاوان دونوں کا) مجموعہ سزا ٹھہرے [2] گا اور غصب پر قیاس کر کے اس (مَا کی عمومیت) پر عمل ترک

---

[1] جو عام اپنے تمام افراد پر محیط ہو اور اس کے تمام افراد پر جاری ہونے والے حکم میں سے کوئی فرد مستثنیٰ نہ کیا گیا ہو وہ اپنی قوت میں خاص کی طرح ہے۔ اس پر عمل لازم ہے اور خبر واحد یا قیاس اس کے مقابلہ میں آجائے تو عام پر عمل کرتے ہوئے خبر واحد یا قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

[2] اس کی قرآن کریم میں سے ایک مثال یہ آیتِ مبارکہ ہے: اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا۔ چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، انکے ہاتھ کاٹ دو۔ جو کچھ انہوں نے (گناہ) کیا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ (سورہ مائدہ آیت ۳۸) اگر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور چوری کردہ مال کسی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو (جیسے چوری کا جانور مر گیا ہو یا کچھ اور) تو ہاتھ کاٹ دینے کے بعد مال کا تاوان لازم نہ آئے گا۔ البتہ اگر چوری کردہ مال موجود ہو تو اسکی واپسی لازم ہے۔ اس کی دلیل مذکورہ آیت میں لفظ "ما" ہے جو عام ہے اور چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں اس کے تحت داخل ہیں اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنا ہی چور کی تمام خطاؤں کی سزا ہے۔ اگر یہاں تاوان بھی لازم ہو تو لفظِ "ما" کی عمومیت پر عمل نہیں ہو سکتا۔ پھر صرف ہاتھ کاٹنا ساری خطاء کی سزا نہ ہو گی بلکہ قطعِ ید اور تاوان دونوں کا مجموعہ سزا پائے گا اور یہ "ما" کی عمومیت کے خلاف ہے۔

نہیں کیا جائے گا۔

❁ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ: اِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهٖ: اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ۔ وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ عَامٌّ فِيْ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَمِنْ ضُرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهٗ قَالَ: لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

اور لفظِ "ما" کے عام ہونے پر امام محمدؒ کا ذکر کردہ یہ قول (بھی) دلیل ہے کہ جب آقا اپنی لونڈی سے کہے: "جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔" پھر اس لونڈی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو ایک ساتھ جنم دیا تو وہ آزاد

لہ اگر کوئی شخص کسی سے کچھ مال غصب کرلے (چھین لے) اور وہ مال کسی آفت سے تباہ ہوجائے تو غاصب کو بہرحال مال کا تاوان لازم آتا ہے۔ مگر اس پر قیاس کرتے ہوئے چوری میں مال کی ہلاکت پر جبکہ قطعِ ید کی سزا جاری ہوگئی ہو تاوان لازم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قیاس لفظ "ما" کی عمومیت سے ٹکراتا ہے۔ غصب میں تو مال کی واپسی کے سوا کوئی حدِ شرعی مقرر ہی نہیں جبکہ سرقہ میں قطعِ ید کو چور سے سرزد ہونے والی جملہ خطاء کے لیے بطور حد مقرر کر دیا گیا ہے۔ یاد رہے اگر چور اور غاصب مال کو خود ہلاک کر دیں تو بہرحال تاوان لازم ہے کیونکہ یہ ہلاک کرنا ایک نیا فعل ہے۔

نہ ہوگی[1]۔ اسی طرح ہم اس ارشادِ باری تعالیٰ میں کہتے ہیں: فاقرأوا ما تیسر من القرآن ۔ تو جو کچھ تمھیں قرآن سے میسر آئے وہ (نماز میں) پڑھو۔ (سورہ مزمل آیت ۲۰) اس آیت میں لفظِ "ماتَیَسَّرَ"، قرآنِ کریم میں سے جو کچھ بھی کسی کو پڑھنا میسر ہو اس سب کو شامل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ صرف فاتحہ پڑھنے پر نماز کا جواز موقوف نہ رکھا جائے، جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ "قرآن کی سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی"، تو ہم مذکورہ آیت اور اس حدیث دونوں پر عمل کرتے ہیں کہ قرآن کے حکم میں تغییر لازم نہ آئے، بایں طور کہ حدیث کو ہم نفیِ کمال پہ محمول کرلیں، تاکہ (نماز میں) مطلقاً قرآن پڑھنا بحکمِ قرآن فرض رہے اور بحکمِ حدیث سورہ فاتحہ واجب قرار دی جائے[2]۔

---

[1] وہ تب آزاد ہوسکتی تھی جب اس کے رحم میں جو کچھ تھا وہ لڑکا ہی ہوتا کیونکہ آقا نے لفظ "ما" بولا تھا جو رحم میں موجود سب کچھ کو شامل ہے اور چونکہ وہ سب کچھ لڑکا نہ تھا اس لیے لونڈی آزاد نہ ہوگی۔

[2] عام پر عمل واجب ہونے اور "ما" کی عمومیت پر قرآن کریم سے ایک اور مثال دی گئی ہے کہ قرآن میں ہے۔ فاقرأوا ما تیسر من القرآن، یعنی نماز میں تمھیں قرآن کریم میں سے جہاں سے بھی حصہ میسر آجائے اور یاد ہو وہ پڑھ لیا کرو، یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ نماز کی صحت صرف سورہ فاتحہ پڑھنے پر موقوف نہ رکھی جائے بلکہ جہاں سے بھی پڑھ لیا جائے نماز ہوجانی چاہیئے کیونکہ ما تیسر میں "ما" سارے قرآن کو شامل ہے۔ جبکہ حدیث میں ہے۔ لَاصلوٰۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ۔ سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی تو ہم نے آیت اور حدیث دونوں میں یوں توفیق و تطبیق کی ہے کہ آیت کا مفہوم اور اس کا حکم برقرار رہا ہے۔ وہ یوں کہ مطلقاً قرآن کریم پڑھنا خواہ وہ سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور حصہ قرآن ہمارے نزدیک فرض ہے اس سے نماز کی فرضیت ادا ہوجاتی ہے اس طرح فاقرأوا ما تیسر پر عمل ہوگیا اور خصوصاً سورہ فاتحہ کو ہم نے نماز میں پڑھنا حدیث کی وجہ سے واجب قرار دیا اور حدیث کا معنیٰ یہ کیا کہ سورۃ فاتحہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پہ)

❁ وَقُلْنَا كَذَالِكَ فِی قولِہٖ تعالیٰ : وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ اَنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُوْهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ تعالیٰ فی قَلْبِ كُلِّ اِمْرَءٍ مُسْلِمٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَاب فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

اِسی طرح ہم اس ارشادِ باری تعالیٰ کہ : "وہ (جانور) نہ کھاؤ جس پر (بوقتِ ذبح) اللہ کا نام نہیں لیا گیا" (سُورہ انعام آیت ۱۲۱) کے متعلق بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ آیت اس جانور کی حرمت ثابت کرتی ہے جس پر عمداً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔ جبکہ حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ سے اس جانور کے متعلق سوال کیا گیا جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔ آپؐ نے فرمایا : "اسے کھالو! کیونکہ اللہ کا نام ہر مُسلمان کے دل میں موجود ہے"۔ ان دونوں کے درمیان توفیق ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر جان بوجھ کر بسم اللہ ترک کرنے سے بھی جانور کا حلال ہونا ثابت ہوگیا تو بھُول کر چھوڑنے سے (بطریقِ اولیٰ) اس کا حلال ہونا ثابت ہوگا۔ اس طرح قرآن کا حکم (لَا تَأْكُلُوا) سرے سے اُٹھ جائے گا۔ اِس لیے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔[1]

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ ــ کے بغیر نمازِ کامل نہیں ہوتی، جیسے حدیث میں لاصلوٰۃ الا بحضور القلب آیا ہے جو کمالِ نماز کی نفی پر محمول ہے۔ تو جس شخص سے بھُول کر سُورہ فاتحہ رہ گئی وہ آخر میں سجدہ سہو کرے تاکہ نماز کا کمال برقرار رہے اور اگر مطلقاً کچھ نہ پڑھا نہ فاتحہ نہ کچھ اور تو اس کی نماز باطل ہوگئی، ترکِ فرض کی وجہ سے۔

[1] "منا" کے عام ہونے اور عام کے واجب العمل ہونے کی ایک مثال آیتِ قرآنیہ مذکورہ میں "مما لم
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

✿ وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ : وَأُمَّهَاتُكُمُ الّٰتِيٓ اَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِيْ بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَآءَ فِي الْخَبَرِ : لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ ـ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ ـ وَأَمَّا الْعَامُ الَّذِيْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ فِي الْبَاقِيْ مَعَ الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلَىٰ تَخْصِيْصِ الْبَاقِيْ يَجُوْزُ تَخْصِيْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ اِلَىٰ اَنْ يَبْقَىٰ الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَالِكَ لَا يَجُوْزُ تَخْصِيْصُهٗ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ ـ

اِسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ : "اور تمھاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دُودھ پلایا" (تم پر حرام ہیں۔ سُورہ نسآء آیت ۲۳) اپنے عموم کے سبب یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہر دُودھ پلانے والی سے نِکاح حرام ہو مگر حدیث میں آیا ہے "ایک یا دو مرتبہ بچے کا دُودھ چوسنا اور ایک یا دو مرتبہ بچّے کے مُنہ میں پستان ڈالنا نِکاح حرام نہیں کرتا"[1] تو ان دونوں میں توفیق ممکن نہیں۔ اِس لیے حدیث چھوڑ دی جائے گی! اور وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو (مستثنیٰ کر لیا گیا ہو) اس کا حکم یہ ہے کہ باقی اَفراد میں حکم پر احتمال کے

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ — یذکر اسم اللہ علیہ بھی ہے۔ وہ اس طرح کہ بھُول کر جانور پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تو اسکے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں مشہور حدیث ہے کہ اللہ نے میری اُمت سے نسیان اُٹھا لیا ہے اَب اگر متن میں مذکورہ حدیث کی بُنیاد پر جان بُوجھ کر بِسْمِ اللّٰہ نہ پڑھنے کی صورت میں بھی جانور حلال رکھا جائے تو آیت پر عمل اُٹھ جائے گا اِس لیے یہ حدیث ممکن العمل نہیں، یوں بھی کتب معتبرہ میں اس کا کہیں نشان نہیں۔

[1] یہ حدیث مذکورہ الفاظ سے صحیح ابنِ حبان میں ہے اور اس کا پہلا حصّہ مُسلم میں بھی مروی ہے چونکہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ساتھ عمل واجب ہے جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ان کی تخصیص بھی جائز ہے۔ تا آنکہ (عام کے نیچے) صرف تین افراد رہ جائیں اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ لہٰذا (ان تین میں) عمل واجب[1] ہوگا۔

❁ وَاِنَّمَا جَازَ ذَالِكَ لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِىْ اَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ اَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِىْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوٰى الطَّرَفَانِ فِىْ حَقِ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — یہ حدیث حکم قرآن سے متصادم ہے۔ قرآن تو التی ارضعنکم کہہ کر ہر دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پینے والے بچے سے حرام کر رہا ہے۔ اس لیے قرآن و حدیث میں توفیق ممکن نہ ہونے کے سبب حدیث کو چھوڑ کر لفظ قرآن کی عمومیت پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ساتھ قرآن کے عام کو خاص کرنا یا مطلق کو مقیّد کرنا جائز نہیں اور یہ حدیث بہت سے صحابہ کرام نے منسوخ قرار دی۔ جیسے عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ۔ تحقیق کے لیے کتب حدیث دیکھیں یا رُوح المعانی وغیرہ کی طرف رجوع کریں۔

[1] جس عام سے بعض افراد خاص کر لیے جائیں باقی ماندہ افراد میں عام بدستور واجب العمل ہوتا ہے۔ البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ باقی افراد بھی تخصیص کے تحت آ سکتے ہیں۔ لہٰذا باقی ماندہ افراد کو قیاس یا خبر واحد کے ساتھ خاص کیا جا سکتا ہے لیکن جس عام سے کچھ خاص نہ کیا گیا ہو اس کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس نہیں ٹھہر سکتے کیونکہ وہ قطعی الدلالت ہوتا ہے جبکہ بعض افراد کی تخصیص کے بعد باقی افراد میں عام ظنی الدلالت ہو جاتا ہے۔ اس لیے قیاس یا خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص جاری ہو جاتی ہے۔ مگر یہ تخصیص اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے کہ عام کے تحت کم از کم تین افراد موجود ہوں۔ اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ ورنہ عام کو منسوخ ماننا پڑے گا۔ جبکہ خبر واحد یا قیاس سے حکم قرآن کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔

﴿ قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى اَنَّهٗ مِن جُملَةِ مَادَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيصِهٖ وَاِنْ كَانَ المخصِّصُ اَخْرَجَ بَعْضًا مَعلومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ اَنْ يكونَ مَعْلُولاً بِعِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِى هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا قَامَ الدليلُ الشَّرعى عَلٰى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِى غَيرِ هٰذَا الفردِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُودِ الْاِحْتِمَالِ۔

اور یہ (خبر واحد اور قیاس کے ساتھ تخصیص) اس لیے جائز ہے کہ جس مخصّص (خاص کرنے والے قیاس یا خبر واحد) نے بعض افراد کو نکالا ہے اگر اس نے بعض مجہول افراد کو نکالا ہے تو پھر ہر فردِ معین میں احتمال پیدا ہو گیا کہ یہ بھی جائز ہے کہ وہ عام کے حکم میں داخل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خصوص کے تحت شامل ہو تو ہر فرد معین میں دونوں طرفیں برابر ہو گئیں چنانچہ جب دلیل شرعی قائم ہو جائے کہ یہ فردِ معین اس زمرے میں ہے جو دلیلِ تخصیص کے تحت آتا ہے تو اس کی جہتِ تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی (اور وہ عام کے حکم سے خارج ہو جائے گا) اور اگر مخصّص نے تمام افراد میں سے بعض معلوم افراد کو خارج کیا تو جائز ہے کہ

ـــــــــــــــــــــــــــــ

لـه اس کی مثال عام محاورے میں یوں ہے کہ مثلاً بادشاہ قیدیوں کے متعلق حکم دے کہ اُقْتُلُوْھُمْ اِلَّا بَعْضَھُمْ۔ یعنی ان میں سے بعض کو چھوڑ کر باقی کو قتل کر دو، تو اب ان میں سے ہر فرد میں یہ احتمال آ گیا کہ شاید وہ تخصیص کے تحت داخل ہے اور شاید وہ عام کے حکم قتل میں آتا ہے اور قرآن کریم سے اس کی مثال یہ ہے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ اللہ نے بیع حلال کی اور سود کو حرام کیا اس میں علت بیع عام ہے مگر ایسا کہ ربٰوا کو خارج کیا گیا ہے۔ اب لفظِ ربٰوا (اپنی ذات کے اعتبار سے) مجہول ہے۔ کیونکہ اس کا معنی سود یا نفع ہے اور کوئی بیع منافع سے خالی نہیں۔ بیع منافع ہی کے لیے ہوتی ہے تو کوئی خاص نفع مراد ہے جو قرآن میں مذکور نہیں۔ تحریر نفع کے متعلق احتمال پیدا ہو گیا کہ ممکن

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

وہ (تخصیص) ایسی علّت کے ساتھ معلول ہو جو اس (زیر بحث) فردِ معین میں موجود ہے۔ پھر اگر اس فردِ معین کے علاوہ کسی فرد میں اُسی علّت کے وجود پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی۔ چنانچہ اس (عام) پر عمل تو کیا جائے گا مگر (باقی افراد میں اس علّت کے وجود اور ان کے ممکن الاخراج ہونے کے) احتمال کے ساتھ۔[۱]

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: ہے وہ حرمت میں آئے اور ممکن ہے بیع کے حکمِ حلت میں داخل رہے۔

[۱] اس کی مثال بھی مذکورہ آیت "وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" بن سکتی ہے مگر دوسری جہت سے۔ وہ اس طرح کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یوں تشریح فرمائی کہ فرمایا۔ الحِنْطَةُ بالحنطة والشَّعِيرُ بِالشعيرِ والتَّمرُ بالتمرِ وَالملحُ بالملحِ كَيلاً بكَيلٍ ووَزنًا بوزنٍ فمن زادَ أو أزادَ فَقَدْ أَرْبٰى، یعنی گندم کے بدلے گندم، جو کے بدلے جو، کھجور کے بدلے کھجور اور نمک کے بدلے نمک انھیں برابر برابر ماپ اور تول کرکے بیچو۔ جس نے زیادتی کی یا کروائی اُس نے ربوا (سود) کھایا۔ (مسلم، ترمذی ابنِ ماجہ، مسند احمد وغیرہ) اس حدیث نے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ والے حکمِ عام میں سے مذکورہ چار چیزوں میں کمی بیشی کرکے فروخت کرنے کو حرام قرار دے کر ربٰو میں داخل کیا اور بیع کے حکمِ حلت سے نکال لیا۔ تو اس مثال میں مخصص نے اگرچہ بعض معلوم افراد کو عام میں سے نکالا ہے مگر ان کی تخصیص احناف کے نزدیک قدر و جنس سے معلول ہے اور شوافع کے نزدیک طعم و ثمنیت سے، یعنی احناف کے نزدیک چونکہ مذکورہ اشیاء (گندم جو وغیرہ) میں سے بعض تولی جانے والی ہیں اور بعض ماپی جانے والی جسے قدر کہتے ہیں یعنی ناپ تول کرنا اور دوسرا گندم کے ساتھ گندم اور جو کے ساتھ جو کا ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی جنس ایک ہے معلوم ہوا جو چیز بھی ماپ تول میں آتی ہو اور اسے اپنی ہم جنس چیز کے ساتھ کمی بیشی کرکے بیچا جائے تو وہ سود ٹھہرے گا۔ اب یہ علّت جن باقی چیزوں میں موجود ہوگی وہ بھی قیاس کے ساتھ بیع کے حکمِ عام یعنی احل الله البيع سے خارج ہو جائیں گی۔ خواہ وہ لوہا ہو کپڑا ہو یا کاغذ۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب عام سے ایک بار مجہول یا معلوم افراد کو خاص کر لیا جائے تو باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر جس فرد کی تخصیص پر دلیل شرعی (خبر واحد اور قیاس) قائم ہوتی جائے گی۔ وہ نکلتا جائے گا۔

❁ فصل فی الْمُطْلَقِ وَالْمُقَیَّدِ : ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰی اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی اِذَا اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِہٖ فَالزِّیَادَۃُ عَلَیْہِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ لَایَجُوْزُ۔ مِثَالُہٗ فِی قَوْلِہٖ تَعَالٰی : "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ"، فَالْمَامُوْرُ بِہٖ هُوَ الْغَسْلُ عَلَی الْاِطْلَاقِ فَلَایُزَادُ عَلَیْہِ شَرْطُ النِّیَّۃِ وَالْمُوَالَاۃِ وَالتَّسْمِیَۃِ بِالْخَبَرِ وَلٰکِنْ یُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰی وَجْہٍ لَایَتَغَیَّرُ بِہٖ حُکْمُ الْکِتَابِ فَیُقَالُ اَلْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالنِّیَّۃُ سُنَّۃٌ بِحُکْمِ الْخَبَرِ وَکَذٰلِکَ قُلْنَا فِی قَوْلِہٖ تَعَالٰی: "اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِی فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاَۃَ جَلْدَۃٍ"۔ اِنَّ الْکِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِاَۃِ حَدًّا لِلزِّنَا فَلَایُزَادُ عَلَیْہِ التَّغْرِیْبُ حَدًّا لِقَوْلِہٖ علیہ السَّلَامُ : "اَلْبِکْرُ بِالْبِکْرِ جَلْدُ مِاَۃٍ وَّتَغْرِیْبُ عَامٍ" بَلْ یُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰی وَجْہٍ لَایَتَغَیَّرُ بِہٖ حُکْمُ الْکِتَابِ فَیَکُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِیًّا بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالتَّغْرِیْبُ مَشْرُوْعًا سِیَاسَۃً بِحُکْمِ الْخَبَرِ۔

فصل (مُطلق اور مقیّد کے متعلق)۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم میں سے مطلق (حکم جس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو) پر جب تک اس کے اطلاق کے ساتھ عمل ممکن ہو اس پر خبرِ واحد اور قیاس کے ساتھ زیادتی کرنا (اُسے مقید کرنا) جائز نہیں۔ قرآن کریم میں اس کی مثال یہ ہے: "تو تم (وضوء میں) اپنے چہرے دُھوؤ" (سورۃ مائدہ آیت ۶) تو مامور بہ (جس کام کا حکم دیا گیا ہے) وہ مطلقاً (چہرہ وغیرہ) دھونا ہے تو اس پر خبرِ واحد کے ذریعے نیّت، تسلسل اور بسم اللہ پڑھنے کی شرط کا اضافہ نہیں

کیاجائے گا[1]۔ البتہ خبرِ واحد پر یوں عمل کیاجائے گا کہ قرآن کا حکم متغیّر نہ ہو۔ لہٰذا کہاجائے گا کہ مطلقاً (اعضاء کا) دھونا تو قرآن کے حکم پر فرض ہے اور نیّت (وغیرہ) خبرِ واحد کی وجہ سے سُنّت ہے۔

اسی طرح ہم اس ارشادِ باری تعالیٰ: "زنا کار عورت اور زنا کار مرد۔ میں ہر کسی کو سو کوڑے لگاؤ" (سورۂ نور آیت ۲) کے متعلق بھی یہی کہتے ہیں کہ قرآن نے تو صِرف سو کوڑے زنا کی حد مقرر کی ہے تو اس پر نبی ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ "غیر شادی شدہ مرد اور عورت (جب زنا کریں) تو سو کوڑے لگاؤ اور سال بھر کے لیے وطن سے نکال دو" جلاوطنی کو بطورِ حد نہیں بڑھایا جائے گا۔ بلکہ حدیث پر بایں طور عمل کیاجائے گا کہ قرآن کا حکم نہ بگڑے۔ چنانچہ سو کوڑے تو قرآن کے حکم پر حدِ شرعی ہے اور جلاوطنی حدیث کی وجہ سے سیاستاً[2] جائز ہے۔

---

[1] بعض ائمہ نے نیت کرنے کو پے بہ پے وضوء کرنے اور بسم اللہ پڑھنے کو وضوء کے لیے فرض قرار دیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ایک شخص کی ایڑی وضوء میں خشک رہی تھی نبی ﷺ نے دوبارہ وضوء کا حکم دیا۔ اگر پے بہ پے وضوء کرنا ضروری نہ ہوتا تو آپ اسے صِرف ایڑی دھونے کا حکم دے دیتے دوبارہ وضوء کا حکم نہ فرماتے اسی طرح آپؐ کا ارشاد ہے جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا کوئی وضوء نہیں۔ فقہاءِ احناف کہتے ہیں قرآن نے تو صِرف چند اعضاء کا مطلقاً دھونا کسی قید کے بغیر وضوء کے لیے فرض کیا ہے اور مذکورہ اخبارِ احاد کے ساتھ نیت وغیرہ کو اگر فرض قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ نے مطلقاً دھونا فرض نہیں کیا بلکہ دھونے اور نیت وغیرہ کے مجموعے کو فرض کیا ہے۔ اس طرح مطلقاً دھونے کا حکم قرآنی منسوخ ماننا پڑے گا جبکہ خبرِ واحد سے قرآن کا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ہم حدیث پر یوں عمل کریں گے کہ نیت وغیرہ کو وضوء کی سنت قرار دیں اور مطلقاً دھونے کو فرض۔ تاکہ حکمِ قرآنی کا نسخ لازم نہ آئے۔

[2] امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے مذکورہ حدیث کی بناء پر جو بخاری اور نسائی کے علاوہ تمام

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

❁ وَكَذالِكَ قولُهٗ تعَالىٰ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ مُطلَقٌ فِى مُسمّٰى الطَّوافِ بالبيتِ فلايُزادُ عَلَيْہِ شَرطُ الوضوءِ بالخبرِ بل يُعْمَلُ بِہٖ علىٰ وجہٍ لَايَتَغَيَّرُ بِہٖ حكمُ الكتَابِ وَيكونُ الوضوءُ واجبًا بحكمِ الخبرِ فَيُجْبَرُ النقصانُ اللازمُ بتركِ الوضوءِ الواجبِ بِالدَّمِ[1]۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "اور بیتِ عتیق (جہنم سے آزاد کرنے والا گھر بیتُ اللہ) کا طواف کرو۔" (سُورہ حج آیت ۲۹) یہ کعبہ کے طواف کا حکم لازم کرنے میں مُطلق ہے تو اس پر خبرِ واحد کے سبب وضوء کی شرط نہیں بڑھائی جائے گی۔ بلکہ حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ حکمِ قرآنی میں تغیّر لازم نہ آئے۔ چنانچہ قرآن کے حکم پر مطلق طواف فرض ہوگا اور خبرِ واحد کی وجہ سے وضوء واجب ٹھہرے گا اور وضوء جو کہ واجب ہے نہ ہونے کا نقصان دم (جانور ذبح کرکے) کے ساتھ پورا کر دیا جائے گا۔

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : صحاح ستّہ اور مسند احمد اور موطاء امام مالک میں مروی ہے غیر شادی شدہ زناکار مرد یا عورت کی حد سو کوڑوں کے ساتھ سال بھر کی جلاوطنی بھی قرار دی ہے۔ مگر احناف کہتے ہیں کہ قرآن نے زنا کی سزا (غیر شادی شدہ کے لیے) صِرف سو کوڑے ہی رکھی ہے۔ اگر جلاوطنی کو بھی حدِ زنا کا حصہ بنا دیا جائے تو خبرِ واحد کے ساتھ قرآن کا مطلق حکم مقید ہو گیا۔ جو مطلق کے نسخ کے برابر ہے اور یہ جائز نہیں اس لیے حدیثِ مذکور پر بایں طور عمل کریں گے کہ جلاوطنی قاضی کی رائے پر موقوف رکھیں گے۔ اگر وہ چاہے تو از راہِ حکمت و سیاست جلاوطنی کی سزا بھی جاری کر دے۔ اِس طرح قرآن کا مطلق حکم (سو کوڑے لگاؤ) نہ مقید ہوگا نہ منسوخ۔

[1] مالکی اور شافعی مذہب میں طوافِ کعبہ کے لیے وضوء شرط ہے۔ اس کے بغیر طواف ادا ہی نہ ہو گا۔ وہ یہ حدیث اپنی دلیل بناتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : الطَّوافُ بِالبيتِ الصَّلوٰةُ
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی : "وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ"۔ مُطلَقٌ فِی مُسمّٰی الرکوعِ فلا یُزَادُ عَلَیهِ شَرطُ التَّعْدِیلِ بِخَبَرِ الواحِدِ ولٰکن یُعمَلُ بِالخبرِ عَلٰی وجهٍ لَایَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکمُ الکتابِ فیکونُ مُطلَقُ الرکوعِ فَرْضًا بِحُکمِ الکتابِ والتَّعدِیلُ واجبًا بحکمِ الخَبَرِ۔

وَعَلٰی هٰذا قُلْنَا یَجُوزُ التَّوَضِّی بِمَاءِ الزعفرانِ وَبِکُلِّ ماءٍ خَالَطَهٗ شَیْئٌ طاهرٌ فَغَیَّرَ اَحَدَ اوصافِهٖ لِاَنَّ شَرطَ المصیرِ اِلَی التَّیَمُّمِ عدمُ مطلقِ الماءِ وهٰذا قَد بَقِیَ ماءٌ مُطلقًا فَاِنَّ قیدَ الاِضافةِ مازالَ عنه اسمَ الماءِ بل قَرَّرَهٗ فَیَدْخُلُ تحتَ حکمِ مُطلقِ الماءِ وکانَ شرطُ بقائهٖ علٰی صِفَةِ الْمُنَزَّلِ منَ السماءِ قیدًا لِهٰذَا المطلقِ وَبِهٖ یَخرُجُ حکمُ ماءِ الزَّعفرانِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اِلَّا اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَلَّ فِیْهِ النُّطْقَ۔ طوافِ کعبہ نماز ہی ہے۔ البتہ اللہ نے اس میں بولنا جائز رکھا ہے۔ (طبرانی۔ بیہقی۔ مستدرک وغیرہ) تو جس طرح نماز میں وضوء شرط ہے۔ طواف میں بھی شرط ہوگا، مگر احناف کہتے ہیں۔ اللہ نے مطلقاً طواف فرض کیا ہے۔ اس میں وضوء کی شرط نہیں رکھی تو خبرِ واحد سے اس مطلق کو مقید نہیں کریں گے۔ البتہ حدیث مذکورہ کی وجہ سے طواف کے لیے وضوء واجب قرار دیں گے۔ اگر بغیر وضوء طواف کیا گیا تو دم دے کر کمی پوری ہوجاتے گی۔ یہاں وضوء کو حدیث کی وجہ سے واجب اس لیے رکھا ہے اور سُنت نہیں کہا کہ نبی ﷺ نے طواف بغیر وضوء کبھی نہیں کیا۔ ایسا کرنے کو ناپسند رکھا ہے۔ جبکہ وضوء کے لیے بسم اللہ پڑھنا وغیرہ امور سنت رکھے گئے تھے کیونکہ انہیں آپ نے بسا اوقات چھوڑ بھی دیا ہے اس لیے وہ واجب نہیں ہوسکتے۔ یہی حال سُورہ فاتحہ پڑھنے کا ہے کہ جیسا کہ پیچھے گذرا یہ بھی نماز میں واجب ہے۔ اس لیے کہ اسے نبی ﷺ نے کبھی ترک نہیں کیا اور یہ دلیل وجوب ہے۔

وَالصَّابُوْنِ وَالْاَشْنَانِ وَاَمْثَالِهٖ۔ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَآءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى : وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ۔

اِسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ : " اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو" (سورہ بقرہ آیت ۴۳) رکوع کے حکم میں مطلق ہے تو خبر واحد کے ساتھ اس پر تعدیل ارکان (آہستہ آہستہ ارکانِ نماز ادا کرنا) کی شرط نہیں بڑھائی جائے گی، مگر حدیث پر بایں طور عمل کیا جائے گا کہ قرآن کا حکم نہ بگڑے تو مطلقاً رکوع (نماز میں) قرآنی حکم کے سبب فرض ہے اور تعدیل ارکان حدیث کی وجہ سے واجب[۱]۔

اسی بنیاد پر (کہ مطلق کو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں) ہم کہتے ہیں کہ زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کسی پاک چیز نے پڑ کر اس کے اوصاف میں سے بعض کو بدل دیا ہو وضو جائز ہے۔ کیونکہ تیمم کی طرف متوجہ ہونے کی شرط مطلق پانی کا نہ ملنا ہے۔ (کہ اللہ نے فرمایا اگر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کر لو) اور یہ (زعفران کا پانی) مطلق پانی کے طور پر موجود ہے[۲] (اس لیے اس کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں) کیونکہ

---

[۱] احناف کے علاوہ تینوں مذاہبِ فقہ کے ائمہ نے تعدیلِ ارکان اور اطمینان فی الرکوع کو فرض قرار دیا ہے۔ احناف میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے اور ان کی یہ دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سب سے بُرا چور وہ ہے جو نماز میں چوری کرتا ہے۔ لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ وہ کیسے؟ فرمایا وہ رکوع اور سجدہ مکمل نہیں ادا کرتا۔ (حاکم احمد وغیرہ) اور دوسری حدیث میں ہے وہ نماز ناکافی ہے جس میں رکوع اور سجدہ سے آدمی پشت سیدھی نہ کرے (بخاری) مگر امامِ اعظمؒ فرماتے ہیں۔ قرآن نے صرف رکوع اور سجدہ کا مطلقاً حکم فرمایا ہے تو اخبار احاد کی وجہ سے مطلق کو تعدیل ارکان کی قید سے مقید نہیں کیا جائیگا۔ بایں طور کہ اسے فرض قرار دیا جائے۔ البتہ اخبار احاد کی وجہ سے تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا جائیگا۔ اور امام اعظم کی یہ دلیل نہایت قوی ہے۔

[۲] امام شافعی اس پانی سے جس میں زعفران ملا ہو طہارت جائز نہیں کہتے اور دلیل یہ لاتے ہیں کہ اللہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(ماءُ زعفران میں) اضافت کی قید نے اس سے پانی کا نام زائل نہیں کیا بلکہ (پانی کا نام) پختہ کر دیا۔ لہٰذا وہ مطلق پانی کے تحت داخل[1] ہے۔ جبکہ یہ شرط لگانا کہ پانی کا آسمان سے نزول والی صفت پر باقی رہنا (وضوء کے لیے) ضروری ہے مطلق کو مقید کرنے کے برابر ہے تو اس سے زعفران، صابون اور بیری کے پتوں والے پانی کا حکم معلوم ہو گیا۔ جبکہ ناپاک پانی اس قضیہ سے (ویسے ہی) خارج ہے۔ کیونکہ ارشادِ باری تعالےٰ ہے: "اور اللہ چاہتا ہے کہ تمہیں پانی کے ساتھ پاک کرے۔" (سُورہ انفال آیت ۱۱) اور نجس پانی تو طہارت کا فائدہ دیتا ہی نہیں[2]۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — فرماتا ہے: "اور اللہ نے آسمان سے پانی اتارا تاکہ وہ تمہیں پاک کرے۔" (سُورہ انفال آیت ۱۱) تو معلوم ہوا پانی جب آسمان سے نزول والی کیفیت پر نہ ہو اس سے وضو جائز نہیں۔ زعفران والا پانی چونکہ اس کیفیت پر نہیں ہوتا تو اس سے وضو جائز نہ ہوگا اور ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم ضروری ہے۔ مگر احناف فرماتے ہیں۔ اللہ نے تیمم کی طرف جانے کی اجازت تب دی ہے جب مطلقاً پانی نہ ہو (سورہ مائدہ آیت ۶) اور زعفران مطلق پانی ہے۔ مطلق پانی وہ ہے جس میں پانی کی فطرت موجود ہو اس کا بہاؤ باقی ہو اور اس کے اکثر اوصاف متغیر نہ ہوتے ہوں۔ اللہ نے مطلق پانی کو وضوء کے لیے کافی قرار دیا ہے تو اس پر قیاس کے ساتھ مذکورہ قید نہیں بڑھائی جائے گی کہ آسمان سے نزول والی صفت باقی جائے۔

[1] یہ اس اعتراض کا جواب ہے کہ ماءِ زعفران کب مطلق پانی ہے۔ زعفران کی طرف ماء کی اضافت نے اسے مقید کر دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافت سے مقید ہونا لازم نہیں آتا۔ ماء النہر یا ماء البئر کہا جاتا ہے اس کے باوجود وہ مطلق پانی ہے۔ مطلق پانی تب مقید ہوتا ہے جب اس کی صفتِ بہاؤ ختم ہو جائے یا اکثر اوصاف بدل جائیں۔ زعفران والے پانی کا بہاؤ بھی درست ہے اور اکثر اوصاف بھی سلامت ہیں۔

[2] پھر یہ اعتراض ہوا کہ نجس پانی بھی تو مطلق پانی ہے اس کی اوصاف بھی قائم ہیں اور بہاؤ بھی۔ مگر اس سے طہارت تو جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ پانی طہارت کے لیے استعمال ہوتا ہے جب وہ خود نجس ہے تو طہارت کا مقصد فوت ہو گیا۔ اس لیے اس سے وضو جائز نہیں، اس لیے نہیں کہ وہ مطلق پانی نہیں۔

❁ وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ۔

قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ الْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ اِمْرَأَتَهٗ فِیْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْاِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِیْ حَقِّ الْاِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِیْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ وَكَذَالِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِیْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْاِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ۔

اس اشارہ سے (کہ اللہ نے فرمایا: ہم نے آسمان سے پانی اتارا کہ تمھیں پاک کرے) معلوم ہوا وضو واجب ہونے کے لیے پہلے بے وضو ہونا شرط ہے۔ کیونکہ حدث کے بغیر طہارت حاصل کرنے کا تصوّر محال ہے۔

(امام اعظم) ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ظہار کرنے والے شخص نے (مساکین کو) کھانا کھلانے کے دوران اگر اپنی بیوی سے جماع کیا تو دوبارہ کھانا نہیں کھلانا پڑے گا کیونکہ کھانا کھلانے کے متعلق قرآن کا حکم مطلق ہے۔ تو روزے پر قیاس کرتے ہوئے کھانے کے سلسلے میں عورت کو نہ چھونے کی قید نہیں بڑھائی جائے گی[۱]۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ

---

[۱] قرآنِ کریم میں اللہ نے ظہار کا کفّارہ بیان فرمایا ہے۔ ظہار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہہ دے تم مجھ پر ایسے ہو جیسے مجھ پر میری ماں اور بہن کا ران یا پشت یا فرج حرام ہے۔ پھر اگر وہ توبہ کرے تو کفّارہ ادا کرے۔ کفّارہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَّا، میاں بیوی کی باہم مباشرت سے قبل غلام آزاد کیا جائے۔ اگر غلام آزاد کرنا ممکن نہ ہو تو فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَّا، پے در پے دو ماہ کے روزے رکھے جائیں۔ قبل ازیں کہ میاں بیوی

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غُلام آزاد کرنے کا لفظ مطلق ہے۔ تو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہُوتے اس میں غلام کے مُسلمان ہونے کی قید نہیں بڑھائی جائے گی۔

❁ فَاِنْ قِيْلَ اِنَّ الْكِتَابَ فِیْ مَسْحِ الرَّأْسِ يُوْجِبُ مسحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوْهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِیْ اِنْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوْهُ بِالدُّخُوْلِ بِحَدِيْثِ اِمْرَأَةِ رِفَاعَةَ۔ قُلْنَا اِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِیْ بَابِ الْمَسْحِ فَاِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ اَنْ يَكُوْنَ الْاٰتِیْ بِاَیِّ فَرْدٍ كَانَ اٰتِيًا بِالْمَاْمُوْرِبِهٖ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ـــ مباشرت کریں۔ پھر اگر خرابی صحت وغیرہ کی وجہ سے دو ماہ کے روزے نہ رکھے جا سکیں تو فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا، ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا جائے۔ (سُورہ مجادلہ آیت ۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے میں قرآن نے یہ قید بیان نہیں کی کہ "قبل ازیں کہ میاں بیوی باہم مباشرت کریں"۔ مگر امام احمد شافعی اور امام مالک تینوں ائمہ کرام نے کھانا کھلانے کے ساتھ بھی غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے یہ قید بڑھادی ہے۔ مگر امام اعظم فرماتے ہیں کہ قیاس کے ساتھ قرآن کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔ مطلق مطلق رہے گا اور مقید مقید۔ لہٰذا اگر چند مساکین کو کھانا کھلا دیا تھا اور چند کو کھلانا باقی تھا کہ میاں بیوی نے مباشرت کرلی تو دوبارہ نئے سرے سے ساٹھ افراد کو کھانا کھلانا لازم نہ ہوگا۔ جبکہ غلام اگر آدھا آزاد کردیا تھا اور آدھا کرنا باقی تھا یا کچھ روزے رکھ لیے تھے اور کچھ باقی تھے کہ میاں بیوی نے مباشرت کرلی تو نیا غلام آزاد کیا جائے گا۔ اور نئے سرے سے روزے شروع کرنا ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں کے ساتھ اللہ نے بیوی کو چھونے کی قید ذکر فرمائی ہے۔

ــ۲ــ غلطی سے کسی کو قتل کرنے میں قرآن نے مؤمن غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ سُورہ (نساء آیت ۹۲) مگر کفارۂ ظہار یا کفارۂ قسم میں مطلقاً غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور امام شافعی نے مسئلہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے ظہار و یمین میں بھی مومن غلام ہی آزاد کرنا ضروری قرار دیا ہے مگر امام اعظم فرماتے ہیں قیاس سے مطلق مقید نہیں بن سکتا۔

وَلَآتِیْ بِأَیِّ بَعْضٍ کَانَ هُنَا لَیْسَ بِآتٍ بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ فَإِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ أَوْ عَلَى الثُّلُثَیْنِ لَا یَکُوْنُ الْکُلُّ فَرْضًا وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقَ الْمُجْمَلَ وَأَمَّا قَیْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ إِنَّ النِّکَاحَ فِی النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْیِٔ إِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا یَزُوْلُ السُّؤَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَیْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِیْرِ فَلَا یَلْزَمُهُمْ تَقْیِیْدُ الْکِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ۔

اگر کہا جائے کہ قرآن نے تو سر کے مسح میں مطلقاً سر کے کچھ حصّے کا مسح واجب کیا ہے اور تم نے خبرِ واحد کے ذریعے اسے پیشانی کی مقدار (چار انگشت کی مقدار) کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔ اسی طرح (مسئلہ حلالہ میں) پہلی بیوی سے نکاح کی) غلیظ و سخت حرمت کی انتہاء قرآن نے مطلقاً (دوسرا) نکاح قرار دی ہے۔ جبکہ تم نے اسے حدیثِ رفاعہؓ کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کر دیا ہے[1]۔ ہم کہتے ہیں، بابِ مسح میں قرآن کا بیان مطلق نہیں ہے، کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے کسی ایک

---

[1] یہاں احناف پر ان کے اس اُصول کے حوالے سے کہ مطلق کو قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں، دو اعتراض کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ قرآن نے کہا وامسحوا برءوسکم اور تم اپنے سروں کا (وضوء میں) مسح کرو (سورہ مائدہ آیت ۶) یہاں مطلقاً مسحِ سر کا حکم ہے خواہ آدھے حصّے پر کرے یا سارے پر۔ مگر احناف نے پیشانی برابر یعنی چار انگشت برابر (کہ پیشانی عموماً اسی قدر ہوتی ہے) کی قید لگائی ہے کہ کم از کم اتنا مسح فرض ہے اس سے کم جائز نہیں۔ اس لیے کہ حدیث میں ہے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں میں نے دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے ہیں۔ آپ نے قطری عمامہ پہن رکھا تھا۔ آپ نے عمامے کے نیچے ہاتھ ڈال کر سر کے اگلے حصّے پر مسح کیا اور عمامہ اتارا نہیں۔ (نصب الرایہ جلد اوّل ص۱) ثابت ہوا قرآن کے مجمل حکم کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ عمل سے تفسیر کر دی کہ کم از کم اس قدر مسح فرض ہے۔ اب

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فرد کو بجالانے والا شخص مأمور بہ حکم کو بجالانے والا ٹھہرتا ہے۔ مگر یہاں (مسح میں) کسی ایک بعض حصّے کو بجالانے والا، مامور بہ کو پورا کر دینے والا نہیں قرار پاتا کیونکہ اگر نصف سر یا دو تہائی سر پر مسح کیا جائے تو ان میں سے ہر ایک فرض تو نہیں[1]۔ اور

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: —— احناف پر اعتراض یہ ہے کہ خبر واحد کے ذریعے تم نے مطلق کو مقید کر دیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب ایک عورت کو تین طلاق ہو جائیں تو وہ شوہر پہ حرام ہو گئی اور وہ دوبارہ اپنے پہلے شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو ایسا کرنا اس وقت تک جائز نہیں حتّٰی تنکِحَ زوجًا غَیرَہٗ (سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰) جب تک وُہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ تو قرآن نے پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی حرمت ختم کرنے کے لیے دوسرے مرد کے ساتھ صرف نکاح کو کافی قرار دیا ہے۔ مگر احناف نے نکاح کے ساتھ دوسرے مرد کا اس عورت سے وطی کرنا بھی لازم قرار دیا ہے اور دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: حضرت رفاعہ کی بیوی کہتی ہے کہ مجھے رفاعہ نے طلاق دیدی میں نے عبدالرحمان بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ مگر میں نے ان کے پاس اپنے کپڑے کے پلو جیسی مثال کے سوا کچھ نہ پایا۔ (وہ جماع پر قادر نہیں تھے) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: "کیا تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟" میں نے کہا۔ ہاں۔ آپ نے فرمایا: نہیں! ایسا نہیں ہو سکتا۔ جب تک تم اس کا شہد نہ چکھو اور وہ تمہارا کچھ نہ چکھے۔ (یعنی جب تک وہ تم سے دخول نہ کرلے) اسے صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ معلوم ہوا۔ نکاح کے علاوہ دخول بھی شرط ہے۔ اب احناف پہ یہ اعتراض ہے کہ تم نے خبرِ واحد کے ساتھ قرآن کے مطلق حکم کو مقید کر دیا۔

[1] یہ پہلے اعتراض کا جواب ہے کہ باب مسح میں قرآن کا حکم مطلق نہیں مجمل ہے۔ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کا کوئی فرد ادا کر دیا جائے تو مطلق حکم کی بجا آوری ہو جاتی ہے۔ جیسے پیچھے رکوع و سجود اور طواف وغیرہ کے اُمور گزر چکے ہیں کہ جیسا بھی طواف کر لیا خواہ وضوء کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر۔ بہرحال مامور بہ حکم ادا ہو گیا۔ مگر مسح کی حالت ایسی نہیں۔ کیونکہ آدھے سر یا دو تہائی یا ایک تہائی سر پر مسح کیا جائے تو ان میں سے ہر کوئی فرض سے تعبیر نہیں کیا جائے گا کہ آدھا مسح بھی فرض ہے اور دو تہائی اور ایک تہائی بھی فرض ہے۔ حالانکہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی سے مطلق کا مجمل سے امتیاز ہوجاتا ہے[1]۔ جبکہ دخول کی قید کے متعلق بعض (احناف) نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآنی آیت (حتّٰی تنکح زوجاً غیرہٗ) میں لفظِ نکاح وطی کے معنٰی پر محمول ہے۔ کیونکہ نکاح کا مفہوم تو لفظِ زوج ہی سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اس طرح اعتراض ہی زائل ہوگیا اور بعض نے یہ جواب دیا کہ قیدِ دخول حدیث سے ثابت ہے اور ائمہ نے اسے احادیث مشہورہ میں سے قرار دیا ہے اس لیے احناف پر قرآن کو خبرِ واحد سے مقید کرنے کا الزام نہیں[2] آتا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: —— ایسا نہیں ہوسکتا۔ مامور بہ کا متعین ہونا ضروری ہے کہ کیا فرض ہے۔ اس لیے بابِ مسح میں قرآن کا وامسحوا برءوسکم مطلق نہیں مجمل ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذکورہ عمل سے اس کا اجمال اور اشکال دور کر دیا۔

[1] اس سے مطلق اور مجمل میں فرق ظاہر ہوگیا۔ مطلق پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کوئی ابہام نہیں ہوتا۔ مگر مجمل پر شارع علیہ السلام کی طرف سے تفسیر کے بغیر عمل دشوار ہوتا ہے۔ خبرِ واحد سے قرآن کے مطلق کو مقید نہیں کیا جاسکتا۔ مگر مجمل کی تفسیر ہوسکتی ہے۔ مسحِ رأس کے حکم میں ابہام و اجمال ہے۔ کیونکہ مطلقاً سارے سر کا مسح کسی کے نزدیک بھی فرض نہیں۔ اب کتنے حصے کا مسح فرض ہے یہ ابہام ہے جو حدیث نے دُور کر دیا۔

[2] یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ دو جوابات دیئے گئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ لفظِ تنکح میں نکاح سے معنٰی وطی مراد ہے۔ قرآن میں ایک اور جگہ بھی لفظ نکاح وطی کے معنٰی میں آیا ہے۔ ارشاد ہے۔ حتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّکَاحَ۔ یعنی یتیموں کو ان کا مال نہ دو جب تک وہ نکاح کی عمر کو نہ پہنچ جائیں۔ (سورہ نساء آیت ۶) یہاں نکاح بمعنٰی جماع ہے کیونکہ محض عقدِ نکاح تو بچپن میں بھی جائز ہے۔ اس لیے وطی مُراد ہے اور لفظ تنکح میں وطی مُراد ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ نکاح کا مفہوم تو اگلے الفاظ "زَوْجًا غَیْرَہٗ" ہی سے حاصل ہے۔ کیونکہ زوج (شوہر) نکاح ہی سے بنتا ہے۔ اگر لفظِ زوج میں معنٰی نکاح ملحوظ نہ ہوتا تو یوں بھی فرمایا جاسکتا تھا۔ حتّٰی تنکح رَجُلاً غیرہٗ لہٰذا وطی کی قید خبرِ واحد سے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ فصل فی المشترِكِ والمؤَوَّلِ۔ المشتركُ ما وُضِعَ لمعنَيَيْنِ مختلِفَينِ اولمِعَانٍ مختلفةِ الحقائِق۔ مثالُهٗ قولُنا "جاريةٌ" فَاِنَّهاتتناولُ الاَمَةَ والسفينةَ والمشترى فانهٗ يتناولُ قابلَ عقدِ البيعِ وكوكبَ السّمآءِ' وقولُنا "بائنٌ" فانه يحتملُ البينَ والبيانَ وحكمُ المشتركِ اَنَّهٗ اذا تَعيَّنَ الواحدُ مُرادًا بِهٖ سَقَطَ اِعتبارُ ارادةِ غيرِهٖ وَلِهذا اَجمَعَ العلماءُ رحمهمُ اللّٰهُ تعالىٰ عَلىٰ اَنَّ لفظَ القُروءِ المذكورَ فِى كتابِ اللّٰهِ تعَالىٰ محمولٌ اِمّا على الحيضِ كما هومَذهبنا اوعلى الطُّهرِ كما هُومذهبُ الشافِعِىؒ وقال محمدؒ : "اذا اَوصىٰ لموالى بنى فُلانٍ ولبنى فلانٍ موالٍ مِن اَعلىٰ وموالٍ من اَسفلَ فَمات بَطَلَتِ الوصيةُ فى حقِ الفريقينِ لِاِستحالةِ الجمعِ بَينَهُمَا وعدمِ الرُّجحانِ" وقالَ اَبُوحنيفةؒ : اِذا قال لِزوجتِهٖ اَنْتِ عَلَيَّ مثلُ اُمِّى لايكونُ مظاهِرًا لِاَنَّ اللفظَ مُشتركٌ بينَ الكرامةِ والحرمةِ فلا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الحرمةِ اِلّا بِالنِيَّةِ۔ وعلىٰ هٰذا قُلنالَا يجبُ النظيرُ فى جَزآءِ الصَّيدِ لقولِهٖ تعالىٰ: فَجزاءٌ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: نہیں لگی خود قرآن کی نص ہی میں یہ قید مذکور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث رفاعہ خبر واحد نہیں حدیثِ مشہور ہے۔ ابوداؤد کے علاوہ صحاح ستہ۔ موطاء امام مالک، مسندِ امام احمد بن حنبل وغیرہ کتبِ حدیث میں سیّدہ عائشہ اُمّ المؤمنین، عبداللہ بن عمر، فضل بن عباس، زبیر بن عبدالرحمان و دیگر متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور خبرِ مشہور کے ساتھ مطلق کو بالاتفاق مقید کیا جا سکتا ہے۔

مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ "۔ لِاَنَّ المثلَ مشتركٌ بين المثلِ صورةً وبينَ المثلِ معنًى وهو القيمةُ وقد اُرِيْدَ المثلُ من حيثُ المعنٰى بِهٰذا النَّصِّ فی قَتلِ الحَمام والعُصفورِ ونحوِهِمَا بالاتفاقِ فَلا يرادُ المثلُ من حيثُ الصُّورةِ اذ لاعمومَ لِلمشتركِ اَصلاً فيسقُطُ اعتبارُ الصورةِ لِاِستِحالةِ الجمعِ۔

فصل۔ (مشترک اور مُؤوّل کے بیان میں) مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف حقایق والے دو معنوں یا کئی معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہو[1]۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں۔ جَارِيَةٌ اس کا معنٰی لونڈی بھی ہے اور کشتی بھی اور لفظِ " مُشْتَرِي "، کہ اس سے بیع کا عقد قبول کرنے والا (خریدار) بھی مُراد ہوتا ہے اور آسمان کا ایک ستارہ بھی مُشتری کہلاتا ہے اور ہم " بَائِنٌ " بولتے ہیں جو جدائی کے معنٰی کے لیے بھی مستعمل ہے اور بیان کرنے والے کے معنٰی میں بھی اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب (اس کے مختلف معانی میں سے) ایک معنٰی کا مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معانی کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے[2]۔ اِسی لیے علماء رحمھم اللہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ قرآن کریم میں مذکور لفظ " قُرُوء "

---

[1] مشترک کی تعریف میں مصنف فرماتے ہیں کہ وہ ایسا لفظ ہے جو دو یا اس سے زائد معانی کے لیے وضع کیا ہو اور ان معانی کے حقائق مختلف ہوں یہ اس لیے فرمایا تاکہ عام سے احتراز ہو جائے کیونکہ وہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جن کی حقیقت ایک ہوتی ہے جیسے کہ عام کی بحث میں گذر چکا ہے۔

[2] لفظ مشترک جب کسی کلام میں استعمال ہو تو اس کے تمام معانی بیک وقت مراد نہیں ہوتے اور نہ ایسا ممکن ہے۔ مثلاً کسی نے کہا عِنْدِی جَارِيَةٌ۔ میرے پاس ایک جاریہ ہے۔ اگر اس سے کشتی مُراد ہے تو لونڈی مراد نہیں ہو سکتی اور لونڈی مراد ہے تو کشتی کو مراد نہیں لیا جا سکتا یا کسی نے اپنی بیوی سے کہا۔ اَنْتِ بَائِنٌ۔ اگر اس کی مُراد یہ ہے کہ تم مجھ سے جُدا ہو تو پھر یہ طلاقِ بائنہ ہو گی اور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یا حیض کے معنیٰ پر محمول ہے جیسے کہ وہ ہمارا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر جس طرح کہ مذہبِ[1] شافعی رحؒ ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں، جب کسی نے مرتے وقت فلاں قبیلہ کے مَوالی (یعنی آقاؤں یا غلاموں) کے لیے وصیّت کی جبکہ اس قبیلہ کے اوپر والے موالی (آقا) بھی ہوں اور نیچے والے موالی (غلام) بھی، تو دونوں فریقوں کے لیے وصیت باطل ہوجائے گی۔ کیونکہ دونوں معانی کا جمع کرنا محال ہے اور کسی ایک کی وجہِ ترجیح بھی نہیں[2] ہے۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "تم مجھ پر میری ماں کی مثل ہو" تو وہ ظہار کا مرتکب نہ بنے گا، کیونکہ یہ لفظِ (مثل) کرامت اور حرمت دونوں میں مشترک ہے۔ اس لیے معنیٰ حرمت والی جہت کا تعین نیت کے بغیر نہیں[3] ہوسکتا۔ اسی بُنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اس آیتِ کریمہ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: —— اگر یہ مراد ہے کہ تم بہت بیان کرنے والی ہو تو یہ طلاق نہیں تعریفی جملہ ہے۔

[1] لہٰذا یہ نہیں ہوسکتا کہ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ سے بیک وقت تین حیض اور تین طہر مُراد ہوں اس طرح عدت کا زمانہ کافی طویل ہوجائے گا۔

[2] لفظ مَولیٰ عربی میں کئی معانی کے لیے مستعمل ہے۔ کبھی اس کا معنیٰ آقا یا سردار ہوتا ہے اور کبھی غلام کبھی آزاد کرنے والا اور کبھی آزاد شدہ کبھی رشتہ دار اور کبھی دوست، جب کسی قبیلے کے آزاد کرنے والے سردار بھی ہوں اور آگے ان کے ہاتھوں آزاد ہونے والے غلام بھی اور کوئی وصیّت کرے کہ اس قبیلے کے موالی کے لیے یہ مال ہے اور وصیّت کے بعد مرجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی۔ کیونکہ موالی غلام و آقا دونوں معنوں میں مشترک ہے اور وجہ ترجیح بیان نہیں ہوسکتی کیونکہ وصیّت کرنے والا تو مرگیا۔

[3] یعنی کسی کا اپنی بیوی سے یہ کہنا کہ تم مجھ پر میری ماں کی طرح ہو یہ معنی بھی رکھتا ہے کہ جیسے میں ماں کی بات نہیں ٹالتا تمھاری کوئی بات بھی نہیں ٹال سکتا اور یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ تم مجھ پر میری ماں کی طرح حرام ہو۔ لہٰذا صرف ان الفاظ سے ظہار نہ ہوگا۔ جب تک کہ وہ اپنی نیّت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مِنَ النَّعِمِ ، (جب کوئی محرم جان بُوجھ کر جانور کا شکار کرے) تو اس جیسا جانور بطورِ جرمانہ دے ۔ (سُورہ مائدہ آیت ۹۵) کے تحت ہم شکل جانور کا دینا ضروری نہیں ۔ کیونکہ لفظ "مثل" صورت میں ایک جیسا ہونے اور معنیٰ قیمت میں ایک جیسا ہونے میں مشترک ہے ۔ جبکہ کبوتر اور چڑیا جیسے جانور کے شکار میں اس نص کے مطابق بالاتفاق سب ائمہ نے معنوی اعتبار سے جانور کا ہم مثل ہونا مراد لیا ہے ۔ لہذا لفظِ مثل میں صورتاً ہم مثل ہونا مراد نہیں لیا جا سکتا ۔ کیونکہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا (کہ سب معانی بیک وقت مراد ہو جائیں) تو دونوں معانی کی جمع کے محال ہونے کے سبب (مثلیت میں صورت کا اعتبار ساقط ہو گیا ۔[1]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ــــــ اور مراد خود واضح نہ کرے ۔ اگر وہ کہتا ہے کہ میری مراد حرمت ہے تو ظہار بن جائے گا ۔

[1] اللہ فرماتا ہے جب کوئی شخص حالتِ احرام میں جان بوجھ کر شکار کر کے جانور مار ڈالے تو اس جیسا جانور پیش کرے ۔ امام شافعی، امام احمد، امام احمد بن حنبل اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جن جانوروں کی مثل صوری موجود ہے یعنی حجم اور قد و قامت کے اعتبار سے ان جیسے دیگر جانور موجود ہیں، وہاں دو عادل آدمیوں کے فیصلے پر صورت اور قد و قامت میں ویسا جانور ذبح کر کے اس کا گوشت مساکین میں تقسیم کرنا ہو گا چنانچہ شتر مُرغ کی جگہ اونٹ، جنگلی گائے کے شکار پر ایک گائے، ہرن کے بدلے بکری اور خرگوش کی جگہ بکری کا بچہ دینا ہو گا ۔ اور جن جانوروں کی مثل صوری نہیں کہ جسے ذبح کر کے تقسیم کیا جا سکے جیسے چڑیا کبوتر یا ایسے چھوٹے جانور، وہاں دو عادل آدمیوں کے فیصلے پر ان کی قیمت طے کر کے ادا کی جائے گی ۔ امام اعظم اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ سب جانوروں میں خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے ان کی قیمت ہی ادا کرنا ضروری ہے ۔ کیونکہ لفظِ "مثل" مشترک ہے اس لیے دو معنیٰ مراد ہو سکتے ہیں صورت میں مثل ہونا یا معنیٰ (یعنی قیمت) میں مثل ہونا ۔ جب چڑیا اور کبوتر میں سب نے مثلِ معنوی مراد لے لی تو باقی جانوروں میں بھی مثلِ معنوی ہی مراد لینا ضروری ہے ۔ کیونکہ مشترک کے تمام معانی بیک مراد نہیں ہو سکتے ۔ ویسے بھی آیتِ مُبارکہ کے اگلے الفاظ یَحْکُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ مثلِ معنوی مراد ہونے پر دلالت کرتے ہیں ۔ کیونکہ مثلِ صوری کا اندازہ اور فیصلہ تو ہر کس و ناکس کر سکتا ہے کہ یہ کوئی مخفی چیز نہیں ۔ الغرض امامِ اعظم کا موقف بہت مضبوط ہے ۔

❁ وَاِذا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ المشترِكِ بِغالِبِ الرَّأْيِ يَصيرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ المؤَوَّلِ وُجوبُ العَمَلِ بِهٖ مَعَ احتمالِ الخطآءِ وَمَثَلُهٗ فى الحُكمِيّاتِ ما قُلنا اِذا اطلَقَ الثَّمَنَ فى البَيْعِ كَانَ عَلىٰ غَالِبِ نَقدِ البَلَدِ وَ ذالِكَ بِطَرِيقِ التَّأويلِ وَلَو كانَتِ النُّقُوْدُ مُختلفةً فَسَدَ البَيْعُ لِمَا ذكَرنا۔ وَحَمْلُ الاَقراءِ عَلَى الحيضِ وحملُ النِكاحِ فِى الاٰيةِ علىٰ الوطئِ وحملُ الكِناياتِ حالَ مُذاكَرَةِ الطَّلاقِ عَلَى الطلاقِ مِنْ هٰذا القَبِيْلِ وَعَلىٰ هٰذا قُلنَا الدَّيْنُ المَانِعُ مِنَ الزَّكٰوةِ يُصرَفُ الى اَيْسَرِ المالَينِ قَضَاءً لِلدَّينِ وفَرَّعَ محمدٌ علىٰ هٰذا فقال اذا تَزَوَّجَ اِمْرأةً على نِصابٍ وَلهٗ نِصابٌ مِنَ الغَنَمِ ونصابٌ مِن الدَّراهِمِ يُصرَفُ الدَّينُ اِلىَ الدَّراهِمِ حتّٰى لوحال عَلَيْهَا الحَوْلُ تَجِبُ الزَّكٰوةُ عِندَهٗ فى نِصابِ الغَنَمِ وَلاتجبُ فى الدَّراهِمِ۔

ولو تَرَجَّحَ بَعضُ وَجوهِ المشتركِ بِبيانٍ مِن قِبَلِ المُتَكَلِّمِ كان مُفَسَّرًا وحُكمهٗ انه يَجِبُ العَمَلُ بِهٖ يقينًا۔ مثالهٗ اِذَا قالَ لفلانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَراهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخارا فقولهٗ مِنْ نقدِ بُخارا تفسيرٌ لهٗ فلولا ذالِكَ لكانَ مُنْصَرِفًا اِلىٰ غالبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطرِيقِ التَّأْوِيل۔ فَيَتَرَجَّحُ المُفَسَّرُ فَلايَجِبُ نَقدُ البَلَدِ۔

اور جب مشترک کی وجوہ (معانی) میں سے کوئی وجہ غالب رائے سے ترجیح پا جائے تو وہ (مشترک کے بجائے) مؤوّل کہلائے گا اور مؤوّل کا حکم یہ ہے کہ اس

پر عمل واجب ہے مگر خطاء کا احتمال بھی[1] ہے حکمیات (احکام شرعی) میں اس کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ جب کسی نے بیع میں کرنسی کو مطلق رکھا۔ (یہ وضاحت نہ کی کہ مثلاً دراہم دینے ہیں یا دنانیر) تو اسے شہر میں زیادہ چلنے والی کرنسی پر عمل کیا جائے گا اور یہ ایک طرح کی تاویل ہے اور اگر (شہر میں) مختلف کرنسیاں (برابر چلتی) ہوں تو بیع فاسد ہو جائے[2] گی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی۔ اور لفظِ قروء کو حیض پر اور لفظِ نکاح کو آیتِ مبارکہ میں وطی پر محمول کرنا اور طلاق کی گفتگو کے دوران اشارات کو طلاق پر محمول کرنا اسی (تاویل کے) زمرے میں سے[3] ہے۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ سے روکنے والا قرض دو مالوں میں سے اس مال پر محمول کیا جاتا ہے جو نسبتاً آسانی سے قرض اتار سکے[4]۔ امام محمدؒ نے اس قاعدہ پر یہ فرع پیدا کی کہ اگر کسی نے ایک عورت

---

[1] مُؤَوَّل کا لغوی معنیٰ ہے "پھیرا ہوا"، چونکہ مشترک کو اس کے مختلف معانی سے ایک کی طرف پھیر دیا گیا ہے اس لیے وہ مُؤَوَّل کہلایا اور چونکہ ظنِ غالب سے پھیرا گیا ہے۔ دلیلِ قطعی سے نہیں، اس لیے خطاء کا احتمال بھی ہے۔

[2] مثلاً کسی شہر میں امریکی ڈالروں کے ساتھ بھی سودا کیا جاتا ہو اور برطانوی پونڈز کے ساتھ بھی اور سعودی ریال کے ساتھ بھی اور خریدار نے صرف یہ کہا کہ میں دس نوٹ دوں گا۔ یہ نہیں بتلایا کہ ڈالر دوں گا یا ریال تو شہر میں جس کرنسی کے مطابق زیادہ خرید و فروخت ہوتی ہو وہ ہی مراد ہوگا۔ (اگرچہ آج کل عموماً ایسا کہیں نہیں ہے) اور اگر سب کرنسیاں برابر چل رہی ہوں تو بیع کرنا باطل ٹھہرے گا۔

[3] میاں بیوی جھگڑ رہے ہوں۔ بیوی کہہ رہی ہو کہ مجھے طلاق دے دو اور مثلاً میاں کہہ دے کہ تم مجھ پر میری ماں کی طرح ہو تو ظنِ غالب کے مُطابق اسے طلاق تصوّر کیا جائے گا۔ اگرچہ خفیف سا احتمال یہ بھی ہے کہ شاید اس نے بیوی کا غصہ ٹھنڈا کرنے کے لیے یہ کہا ہو کہ میں تو اپنی ماں کی طرح تمھاری تکریم و توقیر رکھتا ہوں تمھاری کسی بات کو کبھی ٹالا نہیں۔

[4] یعنی ایک شخص کے پاس دو طرح کے اموال ہوں۔ نقد روپے بھی اور کسی طرح کا مالِ تجارت بھی اور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سے کسی نصاب مال پر شادی کی۔ جبکہ اس شخص کے پاس بکریوں کا نصاب بھی ہے اور دراہم کا بھی۔ تو قرضہ (حق مہر) دراہم پر محمول ہو گا۔ چنانچہ اگر دونوں نصابوں پر سال گذر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب میں (شوہر پر) زکوٰۃ واجب ہو گی۔ دراہم میں نہیں[1]۔

اور اگر مشترک کا کوئی معنی خود متکلم کے بیان سے ترجیح پا جائے تو اسے (مشترک کے بجائے) مفسر کیا جائے گا اور اس کا یہ حکم یہ ہے کہ یقیناً (اور حتماً) اس پر عمل واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا۔ مجھ پر بخارا کی کرنسی سے فلاں آدمی کے دس دراہم واجب الاداء ہیں تو اس کے یہ الفاظ "بخارا کی کرنسی سے" اپنے کلام کی تفسیر ہے اور اگر یہ الفاظ نہ ہوتے تو تاویل پر عمل کرتے ہوئے شہر میں زیادہ چلنے والی کرنسی مراد لی جاتی۔ لہذا (مؤول پر) مفسر کو ترجیح ہے۔ اس لیے شہر کی غالب کرنسی واجب[2] نہ ہو گی۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ——— اس پر قرض بھی ہو تو قرض نقد روپوں میں ڈالا جائے گا کہ ظنِ غالب یہی ہے کہ روپوں کے ساتھ قرض ادا کرنا نسبتاً آسان ہے۔ لہذا روپوں میں زکوٰۃ نہیں آئے گی اور سامانِ تجارت میں آئے گی۔

[1] چونکہ غالب رائے یہی ہے کہ اس شخص کو دراہم میں حق مہر ادا کرنا آسان ہے۔ بنسبت اس کے کہ وہ پہلے بکریاں فروخت کرے پھر مہر ادا کرے۔ لہذا دراہم قرض میں ڈوب جانے کے سبب زکوٰۃ سے بچ گئے اور بکریوں میں زکوٰۃ آگئی۔

[2] متکلم جب مشترک کے ایک معنی پر نص کر دے تو وہ مفسر بن جائے گا۔ اب اس پر عمل واجب ہو گیا دوسرے تمام معانی کا احتمال ختم ہو گیا مثلاً شہر میں مختلف دراہم کا چلن ہو اور کوئی کہہ دے کہ میں نے فلاں شخص کے بخارا کے دس دراہم دینے ہیں تو اب اس پر کسی اور قسم کے دراہم لازم نہ ہوں گے البتہ اگر اس نے "بخارا کے دراہم" نہ کہا ہوتا تو پھر شہر میں زیادہ چلن رکھنے والے دراہم واجب کیے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ فصل۔ فی الحقیقۃ والمجاز۔ کُلُّ لفظٍ وَضَعَہٗ واضعُ اللُّغۃِ بِاَزاۤءِ شَیْئٍ فھو حقیقۃٌ لَہٗ وَلَوْ اُستعمِلَ فی غیرِہٖ یکُونُ مجازًا لاحقیقۃً۔ ثم الحَقِیْقَۃُ مَعَ المجازِ لَایَجْتَمعانِ اِرادۃً مع لفظٍ واحدٍ فی حالۃٍ واحدۃٍ وَلِھٰذا قُلنا لَمّا اُرِیدَ ما یَدْخُلُ فی الصّاعِ بِقولِہٖ علیہ السّلام: لاتَبِیْعوا الدِّرْھَمَ بِالدِّرْھَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ سَقَطَ اِعْتبارُ نَفْسِ الصَّاعِ حتّٰی جازَ بَیْعُ الْوَاحِدِ مِنہ بِالاِثْنَیْنِ وَلَمَّا اُرِیدَ الوِقاعُ من آیۃِ المُلامَسَۃِ سَقطَ اِعتبارُ اِرادَۃِ المَسِّ بِالْیَدِ۔ قال مُحَمَّدٌ اِذا اَوْصٰی لِمَوَالِیہِ وَلَہٗ مَوالٍ اَعتَقَھُم ولِمَوالِیہِ موالٍ اَعْتَقُوْھُم کانَتِ الْوَصِیَّۃُ لِمَوَالِیہِ دُوْنَ مَوالِیْ مَوالِیْہِ۔ وَفی السِّیَرِالکبیرِ لَواسْتَاْمَنَ اَھلُ الْحَرْبِ علیٰ آباۤءِھِمْ لَایَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فی الْاَمَانِ وَلَواسْتَاْمَنُوا علی اُمَّھَاتِھِمْ لایَثْبُتُ الْاَمَانُ فِی حَقِّ الجَدّاتِ۔ وَعَلیٰ ھٰذا قُلنا اِذا اَوْصٰی لِاَبْکارِ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: جاتے اور وہ مُؤَوَّل کلام ہوتی مگر مفسر کے آجانے سے مُؤَوَّل کا معاملہ ختم ہو گیا۔

ایک اور مثال بھی باب عقائد میں سے دی جاسکتی ہے۔ اللہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں "خاتم النبیین" فرمایا۔ لفظ خاتم کو مرزائیوں نے معنی افضل لیا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آدمی خاتم المحدثین ہے یعنی سب محدثین سے افضل ہے۔ مگر ان کا یہ معنی اور یہ تاویل محض ضلالت ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں فرمایا ہے۔ انا خاتم النبیین لانبی بعدی۔ (بخاری جلد اول صفحہ ۵۰۹ کتاب المناقب مسلم جلد دوم صفحہ ۳۹۷ کتاب الفتن وغیرہ کتب کثیرہ) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خاتم کا معنی لانبی بعدی کر دیا تو اب کوئی معنی پیدا کرنا قطعاً حرام اور مداخلت فی الدین ہے۔

بنی فُلانٍ لَاتدخَلُ المُصَابۃ بِالفُجُورِ فی حُکمِ الوَصِیَّۃِ وَلَوْ اوصٰی لِبنی فلانٍ ولہٗ بَنُونَ وبَنوبَنِیہ کانَتِ الوَصیّۃُ لِبَنیہ دون بَنی بَنِیْہِ۔ قال اَصحابُنا لوحَلفَ لاینکَحُ فُلانۃً وھی اَجْنَبِیَّۃٌ کان ذالِکَ علَی العَقْدِ حتّٰی لوزنا بھالا یحنثُ۔ وَلِئن قال اذاحلف لا یضعُ قَدَمَہٗ فی دارِ فُلانٍ یحنثُ لودَخَلَھا حافیًا اومُتَنَعِّلًا اوراکبًا وَکَذَالِکَ لَوحَلَفَ لَایَسْکُنُ دارَفُلانٍ یَحْنثُ لوکانتِ الدَّارُ مِلکاً لِفُلَانٍ اوکانَتْ بِاُجْرَۃٍ اوعَارِیَۃٍ وذَالِکَ جَمْعُ بَیْنَ الحقیقۃِ وَالمجازِ وَکَذَالِکَ لَوقَالَ عَبْدُہٗ حُرٌّ یومَ یَقْدِمُ فلانٌ فَقَدِمَ فلانٌ لَیلًا اَونَھارًا یَحْنَثُ۔

فصل : (حقیقت اور مجاز کے بیان میں) ہر وہ لفظ جسے کسی زبان کے بنانے والے نے کسی چیز کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس چیز ہی کے لیے استعمال ہونے کی صورت میں حقیقت کہلاتا ہے اور اگر کسی اور چیز کے لیے استعمال ہو تو وہ مجاز ہوگا۔ حقیقت نہیں۔ پھر حقیقت اور مجاز ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد: "ایک درہم دو درہموں کے بدلے اور ایک صاع (ایک پیمانہ ہے) کو دو صاعوں کے بدلے نہ بیچو۔" میں صاع سے وہ چیز مراد ہے جو صاع میں (ناپی جاتی) ہے تو خود صاع کا اعتبار ختم ہوگیا۔ اس لیے ایک صاع کی دو صاع کے ساتھ بیع جائز ہوگئی۔ اور آیت ملامست (اَوْلَامَسْتُمُ النِّسَآءَ) سے جب جماع مراد لے لیا

لہ جیسے لفظ اَسَدٌ (شیر) ایک مخصوص جانور کے لیے بنایا گیا ہے تو اس میں یہ لفظ حقیقت ہے اور اگر یہ کسی انسان کے لیے بطور بہادر شخص کے استعمال ہو تو یہ مجاز ہے اور جب اس سے جانور مراد ہو تو یہ بمعنی بہادر نہیں ہو سکتا اور بہادری کا معنیٰ لینے پر جانور مراد نہیں ہو سکتا۔

گیا تو ہاتھ کے ساتھ مس کرنے کا اعتبار ساقط ہو گیا[1]۔ امام محمد فرماتے ہیں۔ جب کسی نے کسی شخص کے موالی (آزاد کردہ غلاموں) کے لیے وصیت کی۔ جبکہ اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں اور آگے ان کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں تو وصیت اس کے اپنے موالی کے لیے ہوگی۔ نہ کہ موالی کے موالی کے لیے بھی۔ سیر کبیر میں ہے، جب اہلِ حرب (کفار) نے اپنے آباء کے لیے امن مانگا تو اس میں ان کے دادے داخل نہ ہوں گے، اور اگر انھوں نے اپنی ماؤں کے لیے امن طلب کیا تو دادیاں اس میں داخل نہ ہوں گی[2]

---

[1] نبی ﷺ نے فرمایا ایک صاع سے دو صاع نہ بیچو۔ اس میں خود صاع مراد نہیں (جو لکڑی کا ہے) بلکہ مجازاً وہ چیز مراد ہے جو صاع میں ڈال کر ناپی جاتی ہے۔ جب یہ مجازی معنی متعین ہو گیا تو خود ایک صاع دو صاعوں سے بیچنا جائز ہے۔ اگر یہ بھی ناجائز ہو تو پھر ایک لفظ (صاع) سے بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معانی مُراد ہوں گے اور یہ جائز نہیں۔ اسی طرح آیتِ قرآنیہ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا ۔ یعنی جب تم اپنی عورتوں کو چھوؤ پھر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ (سُورہ مائدہ آیت ۶) میں لفظ لامستم کا حقیقی معنی تو ہاتھ سے چھونا ہے۔ مگر اس سے مجازاً جماع کرنا بھی مراد لیا جاتا ہے۔ مذکورہ آیت میں اس امر پر اتفاق ہے کہ جماع کی صورت میں پانی نہ ملنے پر تیمم کا حکم ہے۔ جب مجازی معنی یہاں بالاتفاق مراد ہے تو حقیقی معنی کو مُراد میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا کسی عورت کو ہاتھ کے ساتھ چھونے میں وضوٗ ٹوٹنے اور تیمم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

[2] لفظ موالی حقیقتاً انہی لوگوں کے لیے وضع ہے جو کسی کے آزاد کردہ ہوں۔ لہٰذا موالی کے موالی اس میں داخل نہ ہوں گے، اگر وہ بھی داخل ہوں تو حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ اسی طرح آباء سگے باپوں کے لیے وضع ہے اور دادوں کے لیے مجازاً بولا جاتا ہے۔ اُمہات کا لفظ سگی ماؤں کے لیے وضع ہے اور مجازاً دادیوں کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ اور ابن سگے بیٹے کے لیے وضع ہے اور مجازاً پوتے کو بھی کہتے ہیں تو یہاں وصیت میں دادے اور دادیاں اور پوتے داخل نہ ہوں گے ورنہ حقیقت و مجاز دونوں کا بیک وقت مراد ہونا لازم آئے گا۔

اسی بُنیاد پر ہم کہتے ہیں۔ جب کسی نے فلاں قبیلہ کی کنواری لڑکیوں کے لیے وصیّت کی تو گناہ کے ساتھ اپنا کنوارہ پن کھونے والی وصیّت میں داخل نہ ہوگی[1] اور اگر فلاں شخص کے بچّوں کے لیے وصیّت کی۔ جبکہ اس کے (سگے) بیٹے بھی ہوں اور بیٹوں کے بیٹے بھی تو وصیّت صرف سگے بیٹوں کے لیے ہے، بیٹوں کے بیٹوں کے لیے نہیں۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں: اگر کسی نے قسم اُٹھا لی کہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ جبکہ وہ عورت اس کے لیے اجنبیہ ہو (اس کی بیوی نہ ہو) تو نکاح سے عقد کرنا ہی مُراد ہوگا۔ (وطی کرنا نہیں) لہٰذا اگر اس نے اِس عورت سے زنا کرلیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی[2]۔ اور اگر اس نے قسم اٹھائی کہ فلاں آدمی کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ تو خواہ وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتی پہن کر (دونوں صورتوں میں) اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم اٹھالی کہ فلاں کے گھر میں سکونت نہیں کرے گا۔ تو وہ گھر خواہ اس کی ملک میں ہو یا کرایہ اور ادھار پر ہو بہرحال اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ حقیقت اور مجاز دونوں کو اکٹھا کرنے کی صورت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ جس روز فلاں آدمی آئے گا۔ اس دن اس کا غُلام آزاد ہوگا تو آنے والا خواہ رات میں آئے یا دِن میں بہرحال وہ حانث ہوجائے گا (اس کا غلام آزاد ہوجائے گا)[3]

---

[1] کیونکہ گناہ سے کنوارپن گنوانے والی حقیقت میں کنواری نہیں صرف حکم میں مجازاً کنواری ہے۔ اگر اسے بھی وصیّت میں داخل کیا جائے تو حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع لازم آئے گا۔

[2] لفظِ نکاح کا حقیقی معنی عقدِ زوجیت ہے اور مجازی معنی وطی، چونکہ مذکورہ صورت میں مجازی معنی مراد نہیں لہٰذا اگر اس شخص نے اسی عورت سے زنا کیا تو اس پر قسم کا کفارہ نہ آئے گا۔

[3] یہاں اس قاعدہ پر کہ حقیقت اور مجاز دونوں اکٹھے نہیں ہوسکتے۔ تین اعتراضات کیے گئے ہیں۔

پہلا اعتراض۔ یہ ہے کہ کسی نے قسم اُٹھائی کہ فلاں کے گھر قدم نہیں رکھے گا تو اس کا حقیقی معنی تو ننگے پاؤں اس کے گھر قدم رکھنا ہے اور مجازاً جوتی پہن کر داخل ہونے پر بھی صادق آتا ہے اور تم دونوں صورتوں میں قسم ٹوٹنے کا حکم صادر کرتے ہو تو حقیقت اور مجاز جمع ہوگئے۔ دوسرا اعتراض۔ کسی نے قسم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ۔ وَالدُّخُولُ لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَ دَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهُ وَذَالِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ يَّكُوْنَ مِلْكًا لَهُ اَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِي مَسْئَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ إِذَا اُضِيْفَ اِلٰى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَتًا عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحقيقةِ والمجازِ۔

ثم الحقيقةُ اَنْوَاعٌ ثَلٰثَةٌ۔ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُوْرَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وفي القِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ يُصَارُ اِلَى المجازِ بِالْاِتِّفَاقِ۔ وَنَظِيْرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَاِنَّ اَكْلَ الشَّجَرَةِ اَوِ الْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيُصَارُ ذَالِكَ اِلٰى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَاِلٰى مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِن عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ۔ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: —— اٹھائی کہ فلاں کے گھر سکونت نہیں کرے گا۔ اس کا حقیقی معنی تو ذاتی گھر ہے مگر اسکے کرائے اور ادھار والے گھر میں سکونت کرنے پر بھی قسم ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ یہ مجازی معنی ہے۔ تیسرا اعتراض کسی نے کہا جس دن فلاں آدمی آئے گا۔ میرا غلام آزاد ہوگا۔ اب دن کا لفظ تو حقیقی طور پر صبح سے شام تک کے وقت پر بولا جاتا ہے مگر تمہارے نزدیک اگر وہ شخص رات کو بھی آگیا تب بھی غلام آزاد ہوگا۔ حالانکہ رات پر دن کا اطلاق مجاز ہے اور تم حقیقت اور مجاز جمع کر رہے ہو۔

مِن هٰذِهِ البَعِيرِ يَنصَرِفُ ذَالِكَ إِلَى الْاِعْتِرَافِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا اَنَّهٗ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ۔ وَنَظِيْرُ الْمَهْجُوْرَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِى دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ اِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُوْرَةٌ عَادَةً وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّوْكِيْلُ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُجِيْبَ بِنَعَمْ كَمَا يَسَعُهٗ اَنْ يُجِيْبَ بِلَا، لِاَنَّ التَّوْكِيْلَ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا وَعَادَتًا۔

ہم کہتے ہیں عرف کے حکم پر قدم رکھنا داخل ہونے کے لیے مجازاً استعمال ہوتا ہے اور داخل ہونا دونوں صورتوں میں (خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتوں سمیت) ایک ہی جیسا ہے۔ اور "فلاں کا گھر" یہ الفاظ مجازاً اس کی رہائش گاہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور رہائش گاہ میں یہ فرق نہیں ہوتا کہ وہ کسی کی ملک میں ہو یا اجرت پر ہو اور (فلاں کے) آنے کے مسئلہ میں لفظ "الیوم" مطلق وقت سے عبارت ہے۔ کیونکہ لفظ یوم جب ایسے فعل کی طرف منسوب ہو جو لمبے وقت پر نہ پھیلا ہو (جیسے کسی کا آنا) تو اس سے مطلق وقت مُراد ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ بات سب کو معلوم ہے تو قسم کا ٹوٹنا اس طریق پر ہے۔ حقیقت و مجاز کو جمع کرنے کے طریق پر نہیں[1]۔

---

[1] یہ عبارت مذکورہ سابق تین اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہاں ہم نے حقیقت اور مجاز کو جمع نہیں کیا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے لفظ کو ایسے معنیٰ پر محمول کر لیا ہے کہ حقیقی اور مجازی دونوں معانی اس کے افراد بن گئے ہیں۔ چنانچہ قدم رکھنے سے داخل ہونا مُراد ہے۔ اب داخل ہونا ننگے پاؤں بھی ہو سکتا اور جوتی کے ساتھ بھی۔ دوسرے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر حقیقت کی تین اقسام ہیں۔ متعذرہ۔ مھجورہ اور مستعملہ[1] پہلی دو قسموں (متعذرہ و مھجورہ) میں بالاتفاق مجاز ہی مُراد لیا جاتا[2] ہے۔ متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم اُٹھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا۔ اب خود درخت یا ہنڈیا کا کھانا ممکن نہیں تو اب لفظ کو درخت کے پھل یا ہنڈیا میں جو کچھ ڈلتا ہے اس کی طرف پھیرا جائے گا۔ چنانچہ اگر اس نے خود درخت یا ہنڈیا میں سے تکلف کے ساتھ کچھ کھایا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی بُنیاد پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ اس کنوئیں سے نہیں پیئے گا۔ تو اس سے (مجازاً) چلو بھر کر پینا مُراد ہے۔ چنانچہ اگر ہم فرض کریں کہ اس نے تکلف کر کے جھک کر کنوئیں سے منہ لگا کر پیا تو وہ بالاتفاق حانث نہیں[3] ہوگا۔ حقیقت مھجورہ کی مثال یہ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔۔۔۔ سوال کا جواب، یہ ہے کہ "فلاں کے گھر" سے مطلقاً اس کی رہائش گاہ مراد ہے جو ملکیت بھی ہو سکتی ہے اور کرایہ پر بھی۔ تیسرے سوال کا جواب۔ یہ ہے کہ لفظِ یوم کا ایک قاعدہ ہے۔ اگر یہ مختصر وقت میں ختم ہو جانے والے فعل کی طرف منسوب ہو تو اس کا معنیٰ مطلق وقت ہوتا ہے جیسے "جس دن فلاں آدمی آئے گا" کا مطلب ہے جس وقت وہ آئے گا۔ کیونکہ "آنا" ایسا فعل ہے جو جلد ختم ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر کسی لمبے وقت تک چلنے والے فعل کی طرف اس کی نسبت ہو تو اس سے صبح سے شام تک کا مخصوص وقت مراد ہوگا۔ جیسے میں نے فلاں روز یہ لباس پہنایا یہ سواری کی۔ جب زیر بحث مسئلہ میں دن کا معنیٰ مطلقاً وقت ہو گیا تو پھر اس میں دن بھی شامل ہے اور رات بھی۔ اس طرح تینوں صورتوں میں مطلقاً قدم رکھنے مطلقاً گھر میں سکونت کرنے اور مطلقاً کسی وقت میں فلاں شخص کے آنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، نہ اس لیے کہ حقیقت و مجاز دونوں کو بیک وقت مراد لیا گیا ہے۔

[1] متعذرہ کا معنی ہے ناممکن۔ مھجور کا مطلب یہ ہے کہ وہ ناممکن تو نہیں مگر اس کا عموماً ارادہ نہیں کیا جاتا اور مستعملہ وُہ ہے جو ناممکن بھی نہیں اور اس کا ارادہ عموماً متروک نہیں بلکہ اس لفظ کو حقیقی معنیٰ پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

[2] حقیقی معنی یہ ہے کہ خود درخت یا ہنڈیا میں سے کھایا جائے جو ناممکن ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں کے گھر اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ اب (کسی کے گھر میں صرف) قدم رکھنے کا ارادہ کرنا تو عادتاً متروک ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں محض جھگڑا کرنے کے لیے وکیل کیا جاتے تو اسے مدمقابل کو مطلقاً جواب دینے پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا وکیل کو گنجائش ہوگی کہ وہ ہاں میں جواب دے، جیسے کہ اسے "نہیں" میں جواب دینے کا بھی اختیار ہوگا۔ کیونکہ محض جھگڑا کرنے کو وکیل پکڑنا شرعاً اور عادتاً دونوں طرح متروک[1] ہے۔

❁ وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى بِلَا خِلَافٍ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوْلَى ۔ مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى عَيْنِهَا حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ـــ اسی طرح حقیقی معنی یہ ہے کہ کنوئیں میں لٹک کر پانی تک منہ پہنچا کر وہاں سے پیا جاتے جو کہ عادتاً ناممکن ہے۔ لہذا مجازی معنیٰ ہی مراد ہوگا۔ یعنی درخت سے اس کا پھل ہنڈیا سے ہنڈیا میں پکنے والی چیز اور کنوئیں سے پینے سے چلوا ٹھا کر پینا مراد ہے۔

[1] کسی کے گھر قدم رکھنے کا حقیقی معنیٰ تو یہ ہے کہ اس کے دروازے میں سے صرف پاؤں بڑھا کر رکھ دیا جائے مگر ایسا عموماً نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح وکیل عموماً محض اس لیے نہیں کیا جاتا کہ وہ جھگڑا ہی جھگڑا کرتا جاتے اور مدِمقابل کی سچی بات بھی نہ مانے۔ یہ چیز شرعاً متروک ہے۔ لہذا قدم رکھنے سے داخل ہونا مراد ہے اور وکیلِ خصومت سے یہ مراد ہے کہ وہ مدمقابل کا قانونی جواب دے۔ خواہ وہ اس کے موکل کے حق میں نہ بھی ہو۔ اس لیے ہمارے نزدیک وکیلِ خصومت نے اگر موکل کے ذمے رقم تسلیم کرلی تو وہ موکل کو دینا پڑے گی۔ جبکہ امام شافعی اور زفر کے نزدیک نہیں دینا پڑے گی

لَا يَحْنَثُ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ اِلٰى مَا تَتَضَمَّنُهٗ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِاَكْلِهَا وَبِاَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ اِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا اِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِىْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِىْ حَقِّ الْحُكْمِ حَتّٰى لَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِىْ نَفْسِهَا اِلَّا اَنَّهٗ اِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَاِلَّا صَارَ الْكَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهٗ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَاِلَّا صَارَ الْكَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهٗ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَاِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِىْ نَفْسِهَا۔ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِىْ لَا يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاِسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَعِنْدَهٗ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ حَتّٰى يُعْتَقُ الْعَبْدُ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِىْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَىَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهٗ عَبْدِىْ اَوْ حِمَارِىْ حُرٌّ۔ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ هٰذِهٖ اِبْنَتِىْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهٖ حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يُجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرٰى سِنًّا مِنْهُ اَوْ كُبْرٰى لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ

لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُوْنُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِیْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا اِبْنِیْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِیْ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهٗ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ۔

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو تو (دیکھا جائے گا کہ) اگر اس کے لیے مجاز متعارف نہ ہو (یعنی حقیقت سے زیادہ مجاز مشہور نہ ہو) تو بلا اختلاف حقیقت پر عمل ہی بہتر ہے اور اگر اس کے لیے مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت ہی کو ترجیح ہے اور صاحبین کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا بہتر[1] ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ یہ گندم نہیں کھائے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے بذاتِ خود گندم ہی مراد ہوگی۔ لہٰذا اگر اس نے اس گندم سے بنی ہوئی روٹی کھالی تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک عمومِ مجاز کے طریق پر اس سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو حقیقت کو بھی اپنے ضمن میں لے لیتا ہے۔ لہٰذا بذاتِ خود گندم کھانے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی اور اس سے بننے والی روٹی کھانے سے بھی۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ دریائے فرات سے پانی نہیں پیئے گا تو امام صاحب کے نزدیک اس کا معنی فرات کو منہ لگا کر پینا لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک

[1] اگر ایک ایسا لفظ ہو جس کا حقیقی معنی بھی استعمال میں آتا ہو اور مجازی بھی تو دیکھا جائے گا کہ کہیں مجازی معنی زیادہ متعارف تو نہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو بالاتفاق حقیقی معنی ہی مراد لیا جائے گا اور اگر مجازی معنی زیادہ متعارف ہو تو امام صاحب پھر بھی حقیقت ہی پہ عمل کرنا بہتر سمجھتے ہیں کیونکہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ناممکن یا مشکل نہیں تب تک اسے چھوڑ کر کسی اور معنی کی طرف کیوں جایا جائے۔ مگر صاحبین کے نزدیک ایسی صورت میں اس لفظ سے ایسا معنی مراد لے لینا چاہیے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس میں شامل ہو جائیں اور اسے عمومِ مجاز کہا جاتا ہے۔

اس سے مجاز متعارف مراد ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس بھی طریق سے پانی پیا جائے۔[۱]

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز لفظ کے حق میں حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں۔ چنانچہ (صاحبین کے نزدیک) اگر حقیقت بذاتِ خود ممکن ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل نہ ممکن ہو تو مجاز مُراد لیا جاتا ہے اور اگر حقیقت ممکن ہی نہ ہو تو (صاحبین کے نزدیک) وہ کلام لغو ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر حقیقت اپنی ذات میں ناممکن ہو تب بھی مجاز مُراد لیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے اپنے ایسے غلام سے جو عمر میں اس سے بڑا ہو، کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ (اور یہ کہنے سے اس کی مراد اس کو آزاد کرنا ہے) تو صاحبین کے نزدیک یہ مجازی معنی (آزاد کرنا) مراد نہیں لیا جاسکتا۔ کیونکہ حقیقت ناممکن ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجازی معنیٰ مراد لیا جاتے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔[۲] اور اسی قاعدہ پر اس قول کا حکم بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ "فلاں آدمی

---

[۱] ان دونوں مثالوں میں حقیقی معنیٰ بھی مستعمل ہے اگرچہ تھوڑا ہے۔ چنانچہ دیہات میں خود گندم بھی بھون کر چبائی جاتی ہے اور بکریوں کے چرواہے خود دریا کو مُنہ لگا کر بھی پانی پی لیتے ہیں۔ چنانچہ مسندِ احمد بن حنبل جلد سوم صفحہ ۳۵۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت میں حضرتِ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے حدیث مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری شخص کے باغ میں تشریف لے گئے وہ کیاریوں میں پانی لگا رہا تھا آپ نے فرمایا کیا تمہارے پاس کچھ پانی ہے جو برتن میں رات سے پڑا ہو۔ اس نے عرض کیا نہیں ہم تو کیاری ہی کو مُنہ لگا لیتے ہیں۔ لہٰذا جب حقیقت مستعمل ہے تو مجازی معنی کی طرف نہیں جانا چاہیئے۔ اس لیے اگر گندم سے بنی ہوئی روٹی کھائی گئی یا فرات میں سے پانی برتن کے ذریعے اُٹھا کر پیا گیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ مگر صاحبین کے نزدیک اس قسم کا مطلب یہ ہے کہ وہ مطلقاً یہ گندم استعمال نہیں کرے گا خواہ خود گندم ہو یا اس کا آٹا یا اس کی روٹی اور یہ کہ وہ مطلقاً فرات کا پانی نہیں پیئے گا خواہ مُنہ لگا کر یا برتن میں اُٹھا کر۔ لہٰذا ہر صورت میں قسم ٹوٹے گی۔

[۲] امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز صرف لفظوں میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اگر ایک لفظ ترکیب کے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کا ہزار روپیہ یا تو میرے ذمے ہے یا اس دیوار کے ذمے" اور اس قول کا حکم بھی کہ "میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے"۔ اس پر یہ اعتراض نہیں وارد کیا جا سکتا کہ جب کسی نے اپنی بیوی کے متعلق کہا "یہ میری بیٹی ہے" جبکہ اس کا (اپنے باپ سے) نسب مشہور ہے۔ تو وہ عورت اس شخص پر حرام نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے مجازاً طلاق مراد لی جائے گی خواہ وہ عورت عمر میں اس سے چھوٹی ہو یا بڑی۔ کیونکہ اس لفظ (کہ یہ میری بیٹی ہے۔) کا معنیٰ اگر درست ہو تو یہ چیز نکاح ہی کے خلاف ہے۔ تو نکاح کے حکم (یعنی طلاق) کے لیے (بطریق اولیٰ) خلاف ہوگی اور اس مخالفت کی موجودگی میں (بیٹی بول کر طلاق کا) استعارہ نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف اس قول کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ اعتبار سے درست ہے یعنی وہ مبتداء یا خبر بن کر کلام میں درست طریقہ سے واقع ہے مگر اس کا حقیقی معنیٰ ناممکن ہے تو مجازی معنیٰ مراد لے لیا جائے گا۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے۔ آزاد کرنے کے لیے کہہ دیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ گویا اس نے صرف لفظ بدل کر بات کی ہے۔ اس نے ھٰذا حُرٌّ کی جگہ ھٰذا اِبْنِی کہہ دیا۔ پہلا جملہ حقیقی معنیٰ پر قائم ہے اور دوسرا مجازی پر۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے زیدٌ شجاعٌ کی جگہ زیدٌ اَسَدٌ کہا جاتا ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ مگر صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی اصل یہ ہے کہ حقیقی معنیٰ پر لفظ بولا جائے مگر کسی وجہ سے حقیقی معنیٰ پر عمل ممکن نہ ہو تو مجازی معنیٰ لیا جا سکتا ہے۔ چونکہ مذکورہ مثال میں اپنے سے بڑے شخص کو حقیقی معنوں میں بیٹا کہا ہی نہیں جا سکتا۔ اس لیے یہ کلام لغو ہے۔ اس سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

[1] ان دونوں مثالوں میں لفظ "او" تردید کے لیے ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعین کے بغیر دو چیزوں میں سے کسی بھی ایک پر حکم صادر کیا جا سکے۔ جیسے فی الدار زیدٌ او عمروٌ۔ گھر میں زید ہے یا عمر۔ مگر مذکورہ دونوں مثالوں میں یہ معنیٰ ممکن نہیں، کیونکہ دیوار قرض کی یا گدھا آزادی کا محل نہیں۔ لہٰذا صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ خود متکلم قرض کا اہل ہے اور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ کیونکہ بیٹا ہونا باپ کی ملکیت ثابت ہونے کے منافی نہیں (یعنی بیٹا اپنے باپ کا غلام بن سکتا ہے خواہ وہ ایک آن کے لیے ہو) بلکہ پہلے باپ کی (بیٹے پر) ملکیت ثابت ہوگی تو وہ باپ کے حق میں آزاد ہو گا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ غلام آزادی کا محل بن سکتا ہے تو صحتِ جملہ کے لیے یہی کافی ہے۔ لہذا کہنے والے پر پہلی مثال میں ہزار درہم واجب ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

ا۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے جو امام صاحب کے مذکورہ قول پر وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ جس طرح اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو آزاد کرنے کے لیے ھٰذا ابنی کہنا جائز ہے اور اس سے وہ آزاد ہو جائے گا تو اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے ھٰذہٖ اِبنتی (کہ یہ میری بیٹی ہے) کہنا بھی درست ہونا چاہیئے اور اس سے طلاق واقع ہو جانی چاہیئے۔ مگر امام صاحب کے نزدیک یہ کلام لغو ہے۔ خواہ وہ عورت عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ تو کیا وجہ ہے کہ بڑی عمر والے غلام کو ھٰذا ابنی کہنا لغو نہیں قرار دیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ بیوی ہونے اور بیٹی ہونے میں قطعی منافات ہے۔ جب کسی عورت کو کسی مرد کی بیٹی فرض کر لیا تو نکاح کا تصور ہی ختم ہو گیا۔ جب نکاح کا تصور باطل ہو گیا تو طلاق کہاں سے آئے گی۔ کیونکہ وہ نکاح ہی کا ایک حکم ہے۔ اس لیے بیٹی بول کر طلاق مراد ہونا اسی طرح ہے کہ کفر بول کر ایمان مراد لیا جائے یا اندھیرا بول کر روشنی۔ اس لیے یہ کلام ہی لغو ہے۔ مگر غلام ہونے اور بیٹا ہونے میں منافات نہیں۔ یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ اگر باپ اپنے بیٹے کو خریدے (وہ اس طرح کہ بیٹا لشکرِ کفار میں سے قیدی بنا لیا جائے اور اس کا مسلمان باپ اسے خرید لے) تو پہلے بیٹے پر باپ کی ملکیت ثابت ہو گی بعد ازاں وہ باپ کی طرف سے بحکمِ حدیثِ نبوی آزاد ہو جائے گا۔ لہٰذا بیٹا کہہ کر آزادی مراد لی جا سکتی ہے کیونکہ آزادی غلام کے لیے ثابت ہوتی ہے اور بیٹا اور غلام ہونا اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ جبکہ طلاق پہلے نکاح چاہتی ہے اور نکاح کے ساتھ عورت کا اپنے شوہر کی بیٹی ہونا یہ دو چیزیں ایک آن کے لیے بھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔

❀ فصل (فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَۃِ) اِعلَمْ اَنّ الْاِسْتِعَارَۃَ فِی اَحْکَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَۃٌ بِطریقین اَحَدُھُمَا لِوجودِ الاِتِّصَالِ بینَ العِلَّۃَ وَالحُکْمِ وَالثَّانی لِوُجودِ الاتِّصالِ بینَ السَّبَبِ المَحْضِ وَالحُکمِ فالاوّلُ منهما یُوجِبُ صِحَّۃَ الاستِعارَۃِ مِن الطَّرَفَیْنِ وَالثَّانی یوجبُ صِحَّتَها مِن اَحَدِ الطّرفینِ وَ هُوَاِسْتَعَارَۃُ الْاَصْلِ لِلفَرْعِ۔ مِثالُ الاوّلِ فِیمَا اِذا قَالَ اِنْ مَلَکْتُ عبدًا فهوحُرٌّ فَمَلَکَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَہٗ ثم مَلَکَ النِصفَ الآخَرَلم یُعْتَقْ اِذْ لم یَجتمِعْ فِی مِلکِہٖ کُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْقَالَ اِنِ اشْتَرَیتُ عبدًا فهوحُرٌّ فاشْتَرٰی نصفَ الْعَبْدِ فَبَاعَہٗ ثُمَّ اشْتَرٰی النِّصفَ الآخَرَ عُتِقَ النِّصفُ الثَّانی وَلَوعَنٰی بالمِلکِ الشِّرآءَ او بالشِّرآءِ المِلکَ صَحَّت نِیَّتُہٗ بطریقِ المجازِ لِاَنَّ الشِّرَآءَ عِلَّۃُ المِلْکِ وَالْمِلْکُ حُکْمُہٗ۔ فعمّتِ الْاِسْتِعارۃُ بینَ العِلّۃِ وَالْمَعْلُوْلِ مِن الطَّرفَیْنِ اِلَّا اِنَّہٗ فِیمَا یَکُوْنُ تَخْفِیفًا فِیْ حَقِہٖ لَا یُصدَّقُ فِی حَقِ الْقَضَآءِ خَاصَّۃً لمعنٰی التُّهْمَۃِ لَا لِعَدَمِ صِحۃِ الْاِسْتِعَارَۃِ وَمِثَالُ الثَّانِی اِذَا قال لِامْرأتِہٖ حَرَّرْتُکِ وَنَوٰی بہٖ الطلاقَ یصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِیرَ بِحَقِیْقَتِہٖ یُوجِبُ زَوَالَ مِلْکِ البُضْعِ بِواسطۃِ زِوالِ مِلکِ الرَّقَبۃِ فَکَانَ سَبَبًا محضًا لِزوالِ مِلکِ الْمُتْعَۃِ۔ وَلَا یُقَالُ لَوجُعِلَ مجازًا عَنِ الطَّلاقِ لَوجَبَ

اَنْ یَّکُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِہٖ رَجْعِیًّا کَصَرِیْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نَجْعَلُہٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِیْلِ لِمِلْکِ الْمُتْعَۃِ وَذَالِکَ فِی الْبَائِنِ اِذِ الرَّجْعِیُّ لَایُزِیْلُ ملکَ الْمُتْعَۃِ عِنْدَنَا۔

فصل (استعارہ کیسے ہوسکتا ہے اور کیسے نہیں) جان لو کہ احکام شرع میں استعارہ دو طریقوں میں دائر ہے۔ ایک یہ ہے کہ علت اور اس کے حکم (معلول) میں اتصال پایا جائے اور دوسرا یہ ہے کہ سبب خالص اور اس کے حکم (مسبب) میں اتصال ہو۔ اِن میں سے پہلا طریقہ تو دونوں طرفوں سے استعارہ کا صحیح ہونا واجب کرتا ہے۔ (علت بول کر اس کا حکم مُراد لیا جائے اور حکم بول کر علت مراد لی جائے۔ اور دوسرا طریقہ صرف ایک طرف سے استعارہ ثابت کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اصل بول کر فرع مراد لی جائے (سبب بول کر مُسَبَّب مراد لیا جائے[1]) پہلے طریقہ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے۔ چنانچہ غلام کے آدھے حصّے کا مالک بنا۔ جو اس نے بیچ دیا۔ پھر دوسرے نصف حصّہ کا مالک بنا تو وہ آدھا حصّہ آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ سارا غلام اس کی ملک میں (بیک وقت) جمع نہیں ہوسکا۔ لیکن اگر اس نے کہا اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پھر

---

[1] علت و معلول اور سبب و مسبّب میں پہلا فرق یہ ہے کہ علت اور معلول کے مابین واسطہ نہیں ہوتا بلکہ علت سے معلول ملا ہوتا ہے۔ مگر سبب اور مسبب کے مابین واسطہ ہوسکتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ علت کے پائے جانے سے معلول کا وجود لازم ہے مگر سبب کے پائے جانے سے مسبب کا وجود ضروری نہیں۔ جب علت و معلول ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہوسکتے تو علت بول کر معلول یا معلول بول کر علت مراد لینا دونوں صورتیں جائز ہیں۔ جبکہ سبب بول کر مسبب تو مُراد ہوسکتا ہے۔ کیونکہ سبب اصل ہے اور مسبب فرع' مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں ہوسکتا۔ اس کی مزید تشریح آگے مثال میں آجائے گی۔

اس سنے آدھا غلام خرید کر اسے بیچ دیا پھر دوسرا آدھا حصہ خریدا تو یہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ اب اگر (مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں) اس سنے ملک بول کر خریدنا مراد لیا یا خریدنے کا لفظ بول کر مِلک مراد لی تو مجاز کے طریقہ پر اس کی نیت درست قرار پائے گی۔ کیونکہ خریدنا ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم۔ تو علت اور معلول کے درمیان دونوں طرفوں سے استعارہ جائز رہے گا۔ البتہ جس صورت میں قائل کا ذاتی مُفاد ہو وہاں صرف عدالتی کاروائی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی تہمت سے بچنے کے لیے۔ اس لیے نہیں کہ استعارہ درست نہیں۔ دوسرے

لہ اس مثال کا خلاصہ یہ ہے کہ خریدنا علت ہے اور خریدی ہوئی چیز کا مالک بن جانا اس کا معلول جب یہ علت پائی جائے گی معلول بھی لازماً پایا جائے گا۔ ان کے مابین گہرا اتصال ہے۔ اس لیے اگر استعارہ وکنایہ کی زبان میں بات کی جائے تو لفظِ شراء (خریدنا) بول کر ملکیت (مالک ہونا) مراد لینا جائز اور ملکیت بول کر شراء کا ارادہ بھی درست ہے۔ اب مصنف نے جو دو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان میں غور کریں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کسی نے کہا اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہوگا۔ اگر وہ اس غلام کے آدھے حصے کا مالک بنا۔ پھر اس سنے وہ آدھا بیچ دیا۔ بعد ازاں اس سنے وہی غلام آدھے حصے کی شراکت کے طور پر خریدا تو یہ دوبارہ خریدا جانے والا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ عرفِ عام میں وہ کسی غلام کا مالک نہیں بن سکا۔ کوئی شخص غلام کا مالک تب ہی کہلا سکتا ہے۔ جب وہ ایک وقت میں مکمل غلام خریدے۔ جیسے ایک آدمی کے پاس پچاس درہم ہوں جنہیں وہ صَرف کردے۔ پھر اس کے پاس پچاس درہم اور آجائیں تو وہ کہہ سکتا ہے کہ میں سو درہم کا مالک کبھی نہیں بنا۔ کیونکہ بیک وقت اسے سو درہم نہیں مل سکے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس سنے ملکیت کی بجائے شراء کا لفظ بولا تھا اور کہا تھا کہ اگر میں غلام خریدلوں تو وہ آزاد ہے۔ پھر اس سنے آدھا غلام خرید کر بیچ دیا اور اس کا دوسرا آدھا حصہ بعد میں خریدا تو یہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ دراصل جب غلاموں کی خرید وفروخت کا رواج تھا۔ اس وقت اس طرح آدھا حصہ خرید کر بیچنے اور دوسرا آدھا حصہ خریدنے والے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طرق (سبب اور مسبب کے درمیان اتصال کی بناء پر استعارہ کیا جاتے) کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "میں نے تجھے آزاد کر دیا" اور اس سے طلاق مراد لی تو یہ درست ہے کیونکہ "آزاد کرنا" یہ لفظ اپنے حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے گردن کی ملکیت ختم کرنے کے ذریعے جماع کی ملکیت کا زوال بھی ثابت کر دیتا ہے۔ لہٰذا یہ لفظ ملکیتِ جماع کے زوال کے لیے سبب محض ٹھہرا۔ تو اس کے ساتھ طلاق سے استعارہ کرنا جو کہ ملکیتِ جماع کو زائل کرنے والی چیز ہے، جائز ہے[1]۔ یہ شبہ وارد نہ کیا جائے کہ اگر یہ لفظ "آزاد کرنا" طلاق سے مجاز بنایا جائے تو اس سے واقع ہونے والی طلاق صریح لفظِ طلاق کی طرح رجعی طلاق ہی بنے گی کیونکہ ہم اسے طلاق سے مجاز نہیں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ کو یہ کہا جا سکتا تھا کہ اس نے ایک غلام خریدا ہے۔ لہٰذا شرط پوری ہو گئی اور یہ آدھا حصہ آزاد ہو گیا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت میں لفظ ملکیت بولا گیا ہے اور دوسری میں لفظِ شراء اور قانوناً یہ علت و معلول ہیں اور دونوں ایک دوسرے کی جگہ پر بطور استعارہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ البتہ جہاں قائل پر یہ تہمت آتی ہو کہ وہ ذاتی مُفاد کی خاطر معنیٰ تبدیل کر رہا ہے وہاں اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ چنانچہ مذکورہ دوسری صورت میں شراء سے ملکیت مراد لینے پر یہ تہمت آسکتی ہے کہ ایسا صرف غلام کی آزادی سے بچنے کے لیے کہا جا رہا ہے۔ چنانچہ اس کی بات نہیں مانیں گے۔

[1] اس مثال میں یہ بتلایا گیا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ بیوی کو یہ کہہ کر کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا۔ طلاق کا ارادہ درست ہے اس لیے کہ تحریر (آزاد کرنا) اپنی ذات میں ملکیتِ جماع کو زائل کرنے کا سبب ہے مگر ذات کی ملکیتِ زائل کرنے کے ذریعے سے۔ مثلاً کسی نے اپنی لونڈی کو آزاد کر دیا تو پہلے لونڈی کی ذات سے ملکیت زائل ہوتی اور اس واسطہ سے جماع کی ملکیت بھی ختم ہو گئی۔ تو چونکہ لفظ تحریر اپنی جگہ ملکیتِ جماع کو زائل کرتا ہے اور طلاق بھی ملکیتِ جماع کو زائل کرنے کا نام ہے اس لیے تحریر سے طلاق مراد لینا درست ٹھہرا۔ چونکہ اس مثال میں لفظِ تحریر سبب ہے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بناتے بلکہ ہم اسے مجاز بناتے ہیں ملکیتِ جماع زائل کرنے سے اور یہ طلاق بائن ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملکیتِ جماع زائل نہیں کرتی۔

❁ وَلَو قال لِاَمَتِهٖ طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى بِهٖ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ۔ لِاَنَّ الاَصْلَ جَازَ اَن يَثْبُتَ بِهٖ الفَرعُ وَاَمَّا الفرعُ فَلايجوزُ اَن يَّثْبُتَ بِهٖ الاَصْلُ وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفظِ الهِبَةِ والتَّمليكِ وَالبيعِ لِاَنَّ الهِبَةَ بِحقيقتِها تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يوجِبُ مِلكَ المُتْعَةِ فِي الاَماءِ فَكَانَتِ الهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوتِ مِلْكِ المُتْعَةِ فَجَازَ اَن يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وكَذالِكَ لفظُ التمليكِ والبيعِ ولاينْعَكِسُ حتّٰى لايَنْعَقِدُ البَيْعُ وَالهِبَةُ بِلفظِ النكاحِ ۔ ثم فِي كُلِّ موضعٍ يَكُوْنُ المَحَلُّ فِيْهِ مُتَعَيِّنًا لِنوعٍ من المجَازِ لايَحْتَاجُ فيهِ اِلَى النِّيَّةِ ۔ لَا يقالُ ولَمَّا كَانَ اِمْكَانُ الحقيقةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ المَجَازِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ اور ملکیتِ جماع کا زوال اس کا مسبب اور درمیان میں ذات کی ملکیت کا زوال واسطہ ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سبب اور مسبب کے مابین واسطہ ہو سکتا ہے مگر علت معلول میں واسطہ نہیں ہو سکتا جیسے شراء اور ملک کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔ آگے بحث قیاس میں علت اور سبب میں تفصیلاً فرق بیان کیا جائے گا۔

لے جب لفظِ تحریر سے مجازاً طلاق مراد لینا جائز ٹھہرا تو کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ طلاق رجعی ہو گی۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ نہیں! یہ طلاق بائن ہے کیونکہ لفظِ تحریر اصل میں طلاق سے مجاز نہیں ملکیتِ جماع کے زوال سے مجاز ہے اور یہ زوال بائن ہی میں ہو سکتا ہے۔ رجعی میں نہیں۔

عِندهُما فَكيفَ يُصارُ اِلیٰ المجازِ فی صُورَةِ النِّکاحِ بِلفظِ الھِبَةِ مَعَ اَنَّ تَملیكَ الحُرَّةِ بالبیعِ والھبَةِ مَحالٌ، لِاَنّا نقولُ ذالِكَ مُمکِنٌ فی الجُملَةِ بِاَنِ ارْتَدَّتْ ولَحِقَتْ بِدَارِالحَرْبِ ثم سُبِئَتْ وَصَارَ ھٰذا نظیرُ مَسِّ السَّماءِ وَاَخَواتِہٖ۔

اور اگر اس نے اپنی لونڈی سے کہا "میں نے تجھے طلاق دی" اور اس سے اُسے آزاد کرنا مُراد لیا تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ اصل سے فرع ثابت کرنا جائز ہے۔ مگر فرع سے اصل ثابت کرنا جائز نہیں[1]۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں کہ ہبہ، تملیک اور بیع کے الفاظ سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے (یعنی عورت اگر کسی مرد سے کہہ دے کہ میں نے اپنا نفس تجھے ہبہ کردیا یا بیچ دیا یا مِلک کردیا۔ تو نکاح ہوجائے گا۔) کیونکہ لفظِ ہبہ اپنی حقیقت میں پورے وجود کی ملک ثابت کرتا ہے اور وجود کی ملک سے لونڈیوں کے معاملہ میں جماع کی ملکیّت ثابت ہوجاتی ہے۔ لہٰذا ہبہ ملکیتِ جماع کے ثبوت کے لیے سببِ خالص ہوسکتا ہے۔ تو اس کے ساتھ نکاح سے استعارہ بھی جائز ہوا[2]۔ اسی طرح تملیک اور بیع کے الفاظ ہیں۔ مگر اس کا الٹ نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ لفظِ نکاح سے

---

[1] جب یہ پیچھے بیان ہوگیا کہ تحریر سبب ہے اور طلاق مسبب تو سبب اصل ہوتا ہے اور مسبب فرع۔ اصل سے فرع ثابت ہوتی ہے نہ کہ فرع سے اصل۔

[2] ہبہ بول کر نکاح مُراد لینا اس لیے جائز ہے کہ ہبہ فی الجملہ ملکیتِ جماع کے ثبوت کا سبب بنتا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کسی کو ہبہ کردی تو اس کے سارے وجود پر اس کی ملکیت قائم ہوگئی اور اس واسطہ سے ملکیتِ جماع بھی ثابت ہوگئی اور نِکاح بھی ملکیتِ جماع کے ثبوت کا نام ہے۔ اسی طرح بیع اور تملیک کے الفاظ بھی پورے وجود کی ملکیت ثابت کرتے ہیں اور اس کے ضمن میں جماع کی ملکیت بھی ثابت ہوجاتی ہے جو مفہومِ نِکاح کا عین ہے۔ تو ہبہ و تملیک وغیرہ سبب ہے اور نِکاح مسبب اور سبب سے مسبب مراد لینا جائز ہے۔

بیع اور ہبہ کا انعقاد نہیں ہوتا[1] - پھر ہر وہ جگہ جہاں مجاز مراد لینا کسی طرح سے متعین ہو
چکا ہو وہاں (مجاز کے لیے) نیت کی ضرورت نہیں ہوتی[2] - یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے
کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز کی صحت کے لیے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ
ہبہ کے ساتھ نکاح مراد لینے کے مسئلہ میں مجازی معنیٰ کی طرف کلام کیسے لے جائی جا سکتی
ہے۔ جبکہ بیع اور ہبہ سے آزاد عورت کسی کی ملک میں نہیں جا سکتی؟ کیونکہ ہم کہتے
ہیں یہ بعض صورتوں میں ممکن ہے۔ بایں طور کہ وہ (آزاد عورت) مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی
جائے۔ پھر گرفتار کر کے لائی جائے[3]۔ تو یہ مسئلہ آسمان کو ہاتھ لگانے اور ایسے ہی مسائل کی مثل ہے

[1] مثلاً کسی نے اپنی لونڈی کسی کو دیتے ہوئے کہا کہ میں تجھ سے اس کا نکاح کرتا ہوں اور مراد یہ لی کہ
بیع یا ہبہ کرتا ہوں تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ نکاح کے لیے سبب ہے اور وہ اس کا
مسبب اور مسبب سے سبب ثابت نہیں ہوتا اور یہ ہبہ خالص سبب ہے اس میں علت[و] الا معنیٰ
نہیں کہ بصورتِ عکس معلول سے علت مراد لی جائے۔ کیونکہ علت[و] معلول میں واسطہ نہیں ہوتا۔ یہاں ہبہ
اور نکاح کے مابین ملکِ رقبہ کا واسطہ قائم ہے۔

[2] اس لیے جب آزاد عورت نے کہا کہ میں اپنا وجود ہبہ کرتی ہوں تو حقیقت مراد ہو ہی نہیں سکتی
مجاز متعین ہے اس لیے نیت کی بھی ضرورت نہیں۔

[3] صاحبین پر اعتراض ہوا کہ ان کے نزدیک مجاز اس وقت جائز ہوتا ہے جب حقیقت ممکن ہو اور
کسی مانع کے سبب نہ پائی جائے یہاں عورت کا اپنے لیے ہبہ یا تملیک جیسے الفاظ بولنا مجازاً نکاح مراد
لینے کے لیے جائز ہے۔ جبکہ آزاد عورت کے لیے یہ الفاظ حقیقی معنوں میں ممکن ہی نہیں؟ اس کا جواب
دیا گیا ہے کہ آزاد عورت بھی بعض اوقات مملوکہ بن سکتی ہے۔ اگر وہ معاذ اللہ مرتد ہو کر دار الحرب چلی
پھر وہاں سے لشکرِ اسلامی کے ہاتھوں گرفتار ہو کر آئے تو وہ لونڈی ہوگی۔

[4] مصنف[رح] نے صاحبین پر اس اعتراض کے مذکورہ جواب کی تقریر مزید واضح اور پختہ کرنے کے
ایک مثال دی ہے کہ ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگائے گا یا یہ پہاڑ یہاں سے ہٹائے
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فصل - فِي الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ - اَلصَّرِيْحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا كَقَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالِهٖ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اِخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَآءٍ - وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ اَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ اَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَنْتَ حُرٌّ اَوْ حَرَّرْتُكَ اَوْ يَا حُرُّ - وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى : " وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ " صَرِيْحٌ فِيْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهٖ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيْهِ قَوْلَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ وَالْاٰخَرُ اَنَّهٗ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ عَلٰى مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ وَاِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِيْنَ وَجَوَازِهٖ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازِهٖ لِلْعِيْدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهٖ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- تو اس پر ان قسموں کا کفارہ آئے گا۔ حالانکہ آسمان کو ہاتھ لگانا عادتًا ناممکن ہے تو اسے یمین لغو کی قسم سے ہونا چاہیئے تھا مگر چونکہ یہ منجملہ ممکن ہے کہ اولیاء اللہ قوتِ روحانیہ سے ایسا کر سکتے ہیں اور اب تو سائنسی ترقی کا دور ہے انسان چاند پر جا پہنچا ہے۔ اس لیے عادتًا ناممکن ہونے کے باوجود یہ کلام لغو نہیں شمار ہوگا اور اس کا کفارہ آئے گا۔ اسی طرح حرہ عورت کا مملوکہ بننا بھی منجملہ ممکن ہے جیسا کہ پیچھے گذرا۔

وَالكِنايةُ هي مَا اسْتَتَرَ معناهُ وَالمَجَازُ قبلَ اَنْ يَصِيرَ مُتعارِفًا بمنزِلةِ الكناية وَحُكمُ الكناية ثُبوتُ الحُكمِ بِهَا عِنْدَ وُجودِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الحَالِ إذ لابُدَّ لهٗ من دليل يزولُ بِهٖ التردُّدُ ويَترَجَّحُ بِهٖ بعضُ الوُجوهِ. وَلِهٰذا المعنیٰ سُمِّيَ لفظُ البَيْنونةِ وَالتَّحْرِيم كنايةً فِي بابِ الطَّلاقِ لِمَعْنَى التردُّدِ وَاستِتارِ المُرادِ لا اَنّهٗ يَعملُ عَمَلَ الطلاقِ - وَيَتفرَّعُ منهُ حكمُ الكنايات فِي حقِّ عَدمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ - وَلِوُجودِ مَعنَى التَّرَدُّدِ فِي الكِنَايَةِ لايُقامُ بِهَا العُقُوباتُ حتّٰى لو اَقَرَّ عَلٰى نفسِهٖ فِي بابِ الزِّنا وَالسَّرِقةِ لَايُقَامُ عَلَيْهِ الحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفظَ الصَّرِيحَ وَلهٰذا المَعنیٰ لايقامُ الحَدُّ على الأَخْرَسِ بالإشارةِ ولو قَذفَ رَجُلًا بالزِّنا فقَالَ الآخرُ صَدَقْتَ لا يَجِبُ الحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمالِ التَّصْدِيقِ لهٗ فِي غَيْرِهٖ۔

فصل۔ (صریح اور کنایہ کے متعلق) صریح وہ لفظ ہے جس کا معنیٰ (ازخود) ظاہر ہو۔ جیسے کسی کا قول کہ میں نے بیچا میں نے خریدا یا اس کی مثل دوسرے الفاظ۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ جس بھی طریق پر ہو اپنا معنیٰ ثابت کر دیتا ہے خواہ وہ خبر دینے کی صورت میں ہو یا نعت یا ندا۔ کی صورت میں اور اس کا یہ حکم بھی ہے کہ یہ نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اسی بنیاد پر (کہ اس میں نیت کی ضرورت نہیں) ہم کہتے ہیں جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم طلاق والی ہو۔ یا میں نے تمہیں طلاق دے دی یا اے طلاق یافتہ عورت! تو (ان سب الفاظ میں) طلاق واقع ہو جائے گی۔ طلاق کی نیت

ہو یا نہ ہو[1]۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام سے کہا تم آزاد ہو یا میں نے تمہیں آزاد کیا یا او آزاد! (تو وہ آزاد ہو جائے گا)۔ اور اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں کہ تیمم (وضو ہی کی طرح) طہارت کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ: لیکن اللہ چاہتا ہے کہ تمھیں (تیمم کے ساتھ) پاک کرے (سورۃ مائدہ آیت ۶) تیمم کے ساتھ طہارت حاصل ہونے کے سلسلے میں صریح ہے[2]۔ جبکہ امام شافعیؒ کے اس بارہ میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم ضرورت کے مطابق طہارت ہے (ضرورت سے زائد نہیں) اور دوسرا یہ کہ یہ طہارت نہیں بلکہ حدث (بے وضوگی) کو چھپا دینے والی چیز ہے[3]۔ تو اس اختلاف

---

[1] "تم طلاق والی ہو" میں صفت کا انداز ہے۔ یعنی اس نے عورت کو طلاق سے موصوف قرار دیا۔ اور "میں نے تجھے طلاق دی" یہ خبر کا انداز ہے اور "اے طلاق یافتہ عورت" یہ ندا کی طرز ہے۔ ان سب میں طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ صریح لفظِ طلاق موجود ہے۔ اب نیت ہو نہ ہو طلاق ہو کر رہے گی۔ اگر اس میں بھی طلاق نہ پڑنے کا احتمال نکال لیا جائے تو دنیا سے طلاق کا وجود ہی اُٹھ جائے گا۔

[2] احناف کے نزدیک تیمم طہارت پیدا کرنے میں وضوء کی طرح ہے۔ کیونکہ جیسے اللہ نے پانی کے متعلق مطلقاً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ (تاکہ تمھیں اللہ پانی سے پاک کرے۔ سورۃ انفال آیت ۱۱) فرمایا، اسی طرح تیمم کے متعلق بھی مطلقاً وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (مگر وہ چاہتا ہے کہ تمھیں پاک کرے۔ سورہ مائدہ آیت ۶) فرمایا۔ یہ اپنے حکم میں بالکل صریح ہے۔

[3] امام شافعی کے پہلے قول کا مطلب یہ ہے کہ تیمم کو ضرورتاً طہارت قرار دیا گیا ہے۔ اصل میں طہارت پانی ہی سے ہوتی ہے لہٰذا اسے ضرورت تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ اور دوسرے قول کا مقصد یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں جیسے کہ وضو طہارت ہے، بلکہ یہ بے وضوگی کو چھپا دینے والی چیز ہے۔ اسی لیے تو تیمم والے شخص کو جیسے ہی پانی نظر آئے تیمم ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی چھپا ہوا حدث ظاہر ہو جاتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ پانی مل جانے سے حدث ظاہر نہیں ہوتا بلکہ تیمم کی طہارت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قرآن نے یہ کہہ کر کہ "اگر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو" (سورۃ مائدہ آیت ۶) تیمم کو پانی نہ ملنے تک ہی طہارت قرار دیا ہے۔ یعنی جیسے وضو

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی بُنیاد پر دونوں مذہبوں کے لیے شرعی مسائل ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً تیمم کا وقت سے قبل جائز ہونا۔ ایک تیمم سے دو فریضے اَدا کرنے کا جواز۔ وضوء والوں کے لیے تیمم والے کی امامت کا جائز ہونا۔ جان یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خوف نہ ہونے کے باوجود تیمم کا جواز۔ نمازِ عید اور جنازہ کے لیے اس کا جواز اور طہارت کی نیت سے اس کا جواز[1]۔

اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنیٰ چھُپا ہو۔ اور مُتعارف و مشہور ہونے سے قبل مجاز بھی ایک طرح سے کنایہ[2] ہے۔ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ نیت یا حال کی دلالت کے پائے جانے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ کامل طہارت ہے مگر کسی شرعی حدث سے اس کی طہارت کا وقت ختم ہو جاتا ہے اسی طرح تیمم بھی کامل طہارت ہے اور پانی ملنے سے اس کا وقت ختم ہو گیا۔

[1] تیمم کے متعلق ہم اور شوافع کے مابین مذکورہ اختلاف کی بُنیاد پر دونوں مذاہب کے لیے یہ مسائل ثابت ہُوئے۔ (۱) ہمارے نزدیک نماز کا وقت داخل ہونے سے قبل اس نماز کے لیے تیمم جائز ہے جیسے کہ وُضو جائز ہوتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک تیمم ضرورت کے تحت طہارت قرار دیا گیا ہے اور وقت سے قبل اس کی ضرورت نہیں اس لیے تیمم معتبر نہ ہوگا۔ (۲) ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو نمازیں اَدا کی جا سکتی ہیں شوافع کے نزدیک ہر نماز کے لیے نیا تیمم لازم ہے۔ وجہ مثلِ سابق ہے۔ (۳) ہمارے نزدیک تیمم والا آدمی وضوء والے لوگوں کی امامت کر سکتا ہے کیونکہ تیمم وضوء کی طرح کامل طہارت ہے شوافع کے نزدیک نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عارضی اور ضعیف طہارت ہے اور امام کی حالت مقتدیوں سے ادنیٰ رہی اس لیے نماز نہ ہوتی (۴) ہمارے نزدیک اس مریض کو جسے پانی نقصان دیتا ہو۔ اسے تیمم جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جب تک جان چلی جانے یا اعضا ناکارہ ہو جانے کا خوف نہ ہو وضو معاف نہ ہوگا۔ (۵) اگر ایک شخص کو ڈر ہو کہ وضوء میں مشغول ہونے سے اس کی نمازِ عید یا جنازہ جاتا رہے گا تو اسے تیمم کی اجازت ہے۔ شوافع کے نزدیک اجازت نہیں کیونکہ نہ عید فرض ہے نہ جنازہ فرضِ عین۔ اس لیے ضرورت نہیں۔ (۶) اسی طرح اس نیت سے کہ طہارت حاصل کی جائے حدث یا جنابت دور کی جائے ہمارے نزدیک تیمم جائز ہے۔ شوافع کہتے ہیں تیمم سے حدث چھپانے کی نیت کرنی چاہیئے نہ کہ طہارت کی۔

[2] چونکہ کنایہ اسے کہتے ہیں جس میں مراد مخفی ہوتی ہے۔ اس لیے جو مجاز حقیقت کے برابر یا اس سے

پر اس کا حکم واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے لیے (نیّت یا حال کی دلالت جیسی) دلیل درکار ہے جس سے تردد ختم ہو جائے اور ایک وجہ کو ترجیح مِل جائے۔ اسی وجہ (کہ کنایہ میں معنیٰ مخفی ہوتا ہے) سے لفظ بینونت یا تحریم کو بابِ طلاق میں کنایہ کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس میں تردد اور معنیٰ کی پوشیدگی پائی جاتی ہے۔ اس لیے نہیں کہ یہ (الفاظ بعینہٖ طلاق والا کام کرتے ہیں[1]۔ اس سے کنایات کا حکم ثابت ہو گیا کہ ان میں رجوع کا اختیار نہیں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: زائد معروف و متعارف نہ ہو وہ بابِ کنایہ میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں بھی مراد مخفی ہے۔ اس سے معلوم ہوا صریح اور کنایہ، حقیقت اور مجاز سے الگ اقسام نہیں، بلکہ حقیقت اور مجاز دونوں میں صریح اور کنایہ جاری ہوتے ہیں۔ اگر حقیقی معنیٰ مجاز کے مقابلہ میں ظاہر و باہر ہو تو وہ صریح ہے اور اگر مجازی معنیٰ حقیقی معنیٰ کے مقابلے میں ظاہر ہو تو وہ صریح ہے۔ جیسے عورت کسی سے کہے کہ مَیں نے تجھے اپنا نفس ہبہ کیا تو یہ الفاظ نکاح کے لیے صریح ہیں۔ کیونکہ حقیقی معنیٰ قائم ہی نہیں ہو سکتا۔

[1] یہ ایک مغالطے کا ازالہ ہے۔ وہ یہ کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے انتِ بائن یا انتِ حرامٌ۔ اور پھر کہے کہ میری مراد طلاق ہے تو تم اسے طلاقِ بائنہ قرار دیتے ہو کہ جس کے بعد رجوع کا اختیار نہیں رہتا اور نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں تو انھیں طلاق والا کام ہی کرنا چاہیئے۔ اور طلاق کا لفظ جب صراحتًا آئے تو وہ رجعی طلاق ہوتی ہے تو تم نے طلاق کے کنایہ کو طلاق سے کیوں بڑھا دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بائنٌ یا حرامٌ کے الفاظ کو اس لیے کنایہ عن الطلاق کا نام دیا جاتا ہے کہ ان میں طلاق والا معنیٰ و مفہوم واضح نہیں مخفی ہے۔ کیونکہ انتِ بائنٌ کا یہ معنیٰ بھی ہو سکتا ہے کہ تم گناہوں سے جُدا ہو یا نیکی سے جُدا ہو یا حسن و جمال میں سب دُنیا سے جُدا ہو۔ اسی طرح یہ معنیٰ بھی ہو سکتا ہے کہ تم میرے نکاح سے جدا ہو اور انتِ حرامٌ کے بھی کئی معانی ممکن ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تم دوسرے لوگوں پر حرام ہو یا تم بڑی محترم ہو جیسے "المسجد الحرام" ہے۔ اسی طرح یہ معنیٰ بھی ممکن ہے کہ تم مجھ پر حرام ہو تو ان میں طلاق والا مفہوم ہے مگر مخفی ہے اس لیے انھیں کنایہ عن الطلاق کہا گیا۔ اس لیے نہیں کہ یہ طلاقِ صریح والا عمل کرتے ہیں اور اس کی طرح طلاقِ رجعی ثابت کرتے ہیں اور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(یعنی کنایہ والی طلاق میں رجوع نہیں کیا جاسکتا) اور کنایہ میں تردد موجود ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ سزائیں ثابت نہیں ہوتیں اسی لیئے اگر کسی نے اپنے اوپر زنا یا چوری کا اقرار کیا (کہ اس نے زنا یا چوری کی ہے) تو جب تک صریح الفاظ سے یہ اقرار نہ کرے اس پر حد قائم نہیں کی جائیگی اور اگر کسی نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی۔ ایک شخص نے سُن کر کہا تم سچ کہتے ہو تو اس (تصدیق کرنے والے) پر حد قائم نہیں ہوگی۔ یہ احتمال ہے کہ اس نے یہ تصدیق کسی اور مُعاملہ میں کی ہو۔

فصل۔ (فی المُتَقابِلاتِ) نَعنی بِهَا الظّاهِرَ وَالنَصَّ والمُفَسَّرَ والمُحْكَمَ مع مايُقابِلُها من الخَفِیِّ والمُشْكِلِ والمُجْمِلِ وَالمُتَشَابِهِ فالظاهرُ إِسْمٌ لِكُلِّ كلامٍ ظَهَرَ المُرَادُ بِهِ لِلسّامِعِ بِنَفسِ السَّماعِ مِنْ غَيْرِ تَأمُّلٍ وَالنصُّ ما سِيقَ الكلامُ لِاَجلِهِ ومثالهُ فی قولهٖ تعَالیٰ: "وَاَحَلَّ اللهُ البيعَ وَحَرَّمَ الرِّبوا" فالآيةُ سِيقَتْ لِبيانِ التَّفرِقَةِ بَيْنَ البَيْعِ وَالرِّبا رَدًّا لِما ادَّعاهُ الكُفّارُ مِنَ التَّسوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيثُ قالُوا اِنّمَا البَيْعُ مِثلُ الرِّبوا وَقد عُلِمَ حَلُّ البَيْعِ وَحرمَةُ الرِّبوا بِنَفسِ السَّماعِ فَصار

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:- ان میں طلاقِ رجعی اس لیے نہیں کہ لفظِ بائنٌ مرد و عورت کے جُدا ہونے پر دلالت کرتا ہے اور حرامٌ ازدواجی مراسم کی حرمت بتلاتا ہے اور رجعی میں یہ چیز نہیں ہے نہ مَرد و عورت اس میں جُدا ہوتے ہیں نہ مراسم کی حرمت پیدا ہوتی ہے۔

[1] حدیث میں ہے کہ شبہات سے حدود اُٹھ جاتی ہیں اس لیے اگر کسی نے زنا یا چوری کا اقرار کنایہ میں کیا صریح لفظ نہ بولا مثلاً یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے یا مباشرت کی ہے تو اس شبہ [illegible]

ذَالِكَ نَصًّا فِى التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِى حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى : " فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ " سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْاِطْلَاقُ وَالْاِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَالِكَ ظَاهِرًا فِى حَقِّ الْاِطْلَاقِ نَصًّا فِى بَيَانِ الْعَدَدِ ۔ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى : " لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْتَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً " نَصٌّ فِى حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِى اِسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ ۔ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَام : " مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مُحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ " نَصٌّ فِى اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِى ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهٗ ــــ وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهٗ حَتّٰى عُتِقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَآءُ لَهٗ ۔

فصل : (باہم متقابل الفاظ کے متعلق) اس سے ہم ظاہر، نص، مفسّر اور محکم اور ان کے بالمقابل الفاظ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ مراد لیتے ہیں ــــ تو "ظاہر" ہر اس کلام کو کہتے ہیں۔ جس کا معنیٰ سُننے والے کے لیے کسی تأمل کے بغیر محض سُننے ہی سے واضح ہو جاتے، اور "نص" وہ ہے کہ جس مقصد کے لیے کلام جاری کی گئی ہو (یعنی کہا جاتے کہ یہ کلام اس امر پہ

نص ہے[1])۔ اس کی مثال اس آیتِ مُبارکہ میں ہے کہ: "اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام" (سُورہ بقرہ آیت ۲۷۵) تو یہ آیت بیع اور سود میں فرق بیان کرنے کو نازل کی گئی تاکہ کفار کے اس ادعا کی تردید ہو جائے کہ یہ دونوں برابر اور ایک جیسے ہیں جیسے کہ وہ کہتے تھے کہ "بیع تو سود ہی کی طرح ہے" (سُورہ بقرہ آیت ۲۷۵) اور بیع کا حلال اور سود کا حرام ہونا تو اس آیت کے سننے ہی سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ آیت (بیع و سود میں) تفریق کے لیے نص ہے اور بیع کی حلت اور سُود کی حرمت کے لیے ظاہر[2]۔ اسی طرح یہ آیت کہ: "تم عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو

---

[1] یاد رہے ظاہر، نص، مفسر اور محکم چاروں معنیٰ کے واضح ہونے میں ایک دوسرے سے بڑھ کر ہیں۔ چنانچہ کسی کلام سے اگر ایک مفہوم از خود واضح ہو قطع نظر اس سے کہ وہ کلام اسی مفہوم ہی کے لیے جاری کی گئی ہے یا نہیں تو وہ کلام اس مفہوم کے حق میں ظاہر کہلاتی ہے اور اگر اس مفہوم کے لیے ہی وہ کلام جاری بھی کی گئی ہو تو وہ کلام اس مفہوم کے لیے نص قرار پائے گی لیکن اس ظاہر اور نص میں اگر وہ عام ہوں تو تخصیص کی اور خاص ہوں تو تاویل کی گنجائش اور احتمال ہوتا ہے۔ اگر یہ احتمال کسی وجہ سے ختم ہو جائے تو وہی کلام ظاہر و نص سے بڑھ کر مُفسر کہلائے گی۔ اور مفسر میں نسخ کا احتمال ہے۔ اگر یہ احتمال بھی منقطع ہو جائے تو اسے محکم کہتے ہیں۔ الغرض ان اقسام میں تعارض نہیں یہ ایک ہی کلام میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ جو محکم ہے وہ مفسر بھی ہو سکتا ہے اور اگر متکلم نے وہ کلام اسی مفہوم کے لیے جاری کی ہے تو وہ کلام اس مفہوم کے لیے محکم و مفسر ہونے کے علاوہ نص بھی ہے اور جب نص ہے تو ظاہر ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔

[2] یعنی بیع کی حلت اور سود کی حُرمت کے بیان کے لیے یہ آیت جاری نہیں کی گئی ہے یہ چیزیں اس آیت کے علاوہ دیگر نصوص سے بھی معلوم ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں مفہوم اس آیت سے واضح ہیں اور یہ ان کے لیے ظاہر ہے مگر یہ آیت دراصل کفار کی اس بات کا جواب دینے کو نازل فرمائی گئی کہ وہ کہتے تھے بیع اور سود ایک ہی چیز ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہے تو یہ آیت بیانِ تفریق کے لیے نص ہے اور باقی اُمور کے لیے ظاہر۔

جوبھی تمھیں بھائیں خواہ وہ ہوں تین، ہوں چار ہوں۔" (سُورہ نساء آیت ۳) یہ آیت (نکاح کے لیے مجوزہ عورتوں کی) تعداد بیان کرنے کے لیے جاری کی گئی ہے۔ البتہ محض آیت کے سُننے سے (نکاح کی) اجازت اور اباحت معلوم ہو گئی۔ تو یہ آیت اس اجازت کے لیے ظاہر ہے اور بیانِ تعداد کے حق میں نص[1]۔ اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "تم پر کوئی گناہ نہیں کہ عورتوں کو چھونے (جماع کرنے) اور ان کے لیے مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو۔" (سُورۃ بقرہ آیت ۲۳۶) یہ آیت اس عورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جس کا مہر مقرر نہیں ہوا نص ہے اور طلاق دینے میں شوہر ہی کے مستقل ہونے کے حق میں ظاہر اور اس آیت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ مہر کا نام لیے بغیر بھی نکاح درست ہو جاتا ہے[2]۔ اسی طرح نبی ﷺ کا یہ ارشاد: جو شخص اپنے کسی ایسے رشتہ دار کا مالک ہو جائے جو اس کے لیے حرام ہو۔ (یعنی اگر ان دونوں میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کیا جائے تو ان میں نکاح جائز نہ ہو۔ جیسے باپ بیٹا، چچا بھتیجا، دو سگے بھائی وغیرہ) تو وہ رشتہ دار اس کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ (ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی) قریبی رشتہ دار کے لیے مستحقِ آزادی ہونے

---

[1] یہ آیت بھی اس امر کا جواز بیان کرنے کو نازل نہیں کی گئی کہ تم جس عورت سے (محرمات کے سوا) نکاح کرنا چاہو کر سکتے ہو یہ اطلاق تو پہلے سے معلوم بھی ہے تاہم یہ مفہوم آیت سے ظاہر ضرور ہے یہ آیت تو یہ چیز بتلانے کو اتاری گئی ہے کہ کتنی عورتوں سے نکاح کرنا بیک وقت جائز ہے۔ لہٰذا بیانِ تعداد کے لیے یہ آیت نص ہے اور بیانِ اجازت میں ظاہر۔

[2] یہ آیت بھی یہ امر بیان کرنے کے لیے نازل نہیں کی گئی کہ طلاق دینا شوہر ہی کا کام ہے۔ عورت طلاق نہیں دے سکتی البتہ یہ مفہوم اس آیت سے ظاہر ہے کیونکہ طَلَّقْتُمْ میں طلاق کی نسبت مرد کی طرف کی گئی ہے۔ دراصل یہ آیت بیان کرنے کو چلائی گئی ہے کہ جس عورت کو جماع کیے اور مہر مقرر کیے بغیر طلاق دے دی جائے اسے کچھ کپڑے اور استعمال کی چند چیزیں اپنی حیثیت کے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں نص ہے اور دوسرے قریبی رشتہ دار کے اس پر مالک ہوجانے کے لیے ظاہر۔
ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل واجب ہے خواہ وہ دونوں بصورت عام ہوں یا بصورتِ خاص۔ البتہ دوسرے معنیٰ کے مُراد ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور یہ حقیقت کے ساتھ مجاز ہی کی طرح ہے[2]۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید لیا اور وہ اس کے حق میں آزاد ہوگیا تو وہ آزاد کرنے والا شمار ہوگا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- مطابق محض دلجوئی کے لیے دینی چاہییں اور اس آیت سے مہر مقرر کیے بغیر نکاح کرنے کا جواز بھی اشارتاً معلوم ہو رہا ہے۔ یہ بھی حکم ظاہر ہے تو آیت مذکورہ عورت کا حکم بیان کرنے میں نص ہے باقی امور میں ظاہر۔

[1] یہ حدیث یہ امر بیان کرنے کو ارشاد فرمائی گئی ہے کہ جو شخص اپنے قریبی رشتہ دار کا بیع، ہبہ، وراثت اور تقسیمِ مالِ غنیمت یا کسی اور طرح سے مالک ہوجائے تو وُہ رشتہ دار اس کے حق میں اسی وقت آزاد ہوجائے گا کیونکہ یہ اللہ کو ناپسند ہے کہ ایک رشتہ دار دوسرے قریبی رشتہ داروں کا مالک ہو۔ جب چاہے انھیں بیچ ڈالے تو اس امر کے لیے یہ حدیث نص ہے۔ تاہم اس حدیث سے یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ رشتہ دار رشتہ دار پر مالک ہوجاتا ہے۔ خواہ وہ ایک آن کے لیے ہو۔ حدیث کے الفاظ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ اس پر دلالت کرتے ہیں مگر اس مفہوم کے لیے یہ حدیث چلائی نہیں گئی۔

[2] جب ایک آیت یا حدیث یا کسی متکلم کی کلام کسی امر کے لیے ظاہر یا نص ہو تو اس پر عمل واجب ہے اس سے فرائض بھی ثابت کیے جائیں گے۔ تاہم یہ احتمال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر وہ کلام عام ہے تو اس میں کسی وجہ سے تخصیص ہوجائے یا اس کے معنیٰ میں کوئی تاویل ہوجائے اور اسے کسی اور معنیٰ پر محمول کر لیا جائے جیسے حقیقی معنیٰ کی جگہ مجازی معنیٰ مراد لے لیا جاتا ہے اگرچہ یہ احتمال نہایت درجہ ضعیف ہے اور کلام کی قطعیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اسی لیے جمہور علماء نے اس احتمال کو قبول نہیں کیا اور اسے لغو قرار دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ مثلاً آیتِ مبارکہ فانکحوا ما طاب لکم من النسآء مثنٰی ثلاث ورباع بیانِ تعداد میں نص ہے۔ اب یہاں تخصیص یا تاویل کا کونسا احتمال ہے۔

اور اسے غلام کا ترکہ[1] ملے گا۔

❁ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ۔ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَهْلِ عُرَيْنَةَ اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَآءِ وَظَاهِرٌ فِي اِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ"۔ نَصٌّ فِي وُجُوْبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ اَصْلًا۔ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَا سَقَتْهُ السَّمَآءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ" نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ۔ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ، لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِي ـــ وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ

---

[1] کیونکہ حدیث میں ہے اَلْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ۔ جو آزاد کرے وہ آزاد کردہ غلام کی میراث پاتا ہے (بخاری) اور احکام شرعیہ میں اصحابِ فروض کے بعد جو مالِ میراث بچے وہ میّت کے آزاد کردہ غلام نے ہو کی صورت میں اس کے سابق مولیٰ کو ملتا ہے۔ جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید اتاکہ وہ آزاد ہو جائے تو وہ شخص عصبۂ ولاء بن کر اصحابِ فروض سے بچ رہنے والے مال کا حق دار بنے گا۔ کیونکہ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ الحدیث کے مطابق وہ بھی آزاد کرنے والا ہے۔

إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِيصِ۔ مِثَالُهٗ فِی قَولِهٖ تَعَالٰی: فَسَجَدَ الملائکَۃُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ“ فَاِسْمُ المَلَائِکَۃِ ظَاهِرٌ فِی العُمُومِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِیصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِیصِ بِقَولِهٖ ”کُلُّهُمْ“ ثُمَّ بَقِیَ اِحْتِمَالُ التَّفْرِقَۃِ فِی السُّجُودِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّأْوِیلِ بِقَولِهٖ ”اَجْمَعُوْنَ“۔ وفی الشَّرعِیَّاتِ اِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَۃً شَهرًا فَسَّر المرادَ بِهٖ، فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَۃٌ وَلَیْسَ بِنِکَاحٍ۔ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ من ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا المَتَاعِ فَقَولُهٗ عَلَیَّ اَلْفٌ نَصٌّ فِی لُزُومِ الْاَلْفِ اِلَّا اَنَّ اِحتمالُ التَّفْسِیْرِ بَاقٍ فَبِقَولِهٖ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا العَبْدِ او من ثمنِ هٰذا المتاعِ بَیَّنَ المُرادَ بِهٖ فَیترجَّحُ المُفَسَّرُ علَی النَّصِّ حَتّٰی لَایَلْزَمُهٗ المالُ اِلّاعند قَبضِ العَبْدِ اَوِ المُتَاعِ۔ وَقَولُهٗ لفلانٍ عَلَیَّ الفٌ ظَاهِرٌ فِی الِاقْرارِ نصٌّ فی نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ کذا یَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ علَی النَّصِّ فلا یَلْزَمُهٗ نَقْدُ البَلَدِ بل نَقْدُ بَلَدِ کذا وعلیٰ هٰذا نَظَائِرُ۔

ظاہر اور نص کے درمیان فرق تو ان کے مابین مقابلہ کے وقت ہی ظاہر ہو سکتا ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم خود اپنے آپ کو طلاق دے لو! اس نے کہا میں خود کو تم سے جُدا کرتی ہوں۔ تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو گی، کیونکہ یہ (اس عورت کا کلام) طلاق کے لیے نص ہے اور جدائی کے لیے ظاہر، تو نص پر

عمل کرنے کو ترجیح ملے گی[1]۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اہل عُرینہ کے لیے یہ قول کہ "تم ان اونٹوں کے پیشاب اور ان کا دُودھ پیو" شفاء کا سبب بیان کرنے میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت کے لیے ظاہر اور (ساتھ ہی) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ: "پیشاب سے بچو کہ عموماً قبر کا عذاب اسی وجہ سے ہے" (مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کتاب الطہارۃ) پیشاب سے بچنے کے وجوب پر نص ہے۔ تو نص کو ظاہر پر ترجیح ملے گی اور پیشاب کا پینا اصلاً جائز نہ ہوگا[2]۔ اور

---

[1] یہ پیچھے گذر چکا کہ نص وہ ہے جس کے لیے کلام جاری کی گئی ہو۔ چونکہ صورتِ مذکورہ میں شوہر نے عورت کو طلاقِ رجعی کا حق تفویض کیا تھا۔ کیونکہ مطلقاً لفظِ طلاق سے رجعی ہی مراد ہوتی ہے۔ تو عورت نے جو کچھ جواب میں کہا وہ اسی تفویض کردہ اختیار کو پورا کرنے کیلئے بولا گیا اور چلایا گیا ہے۔ اس لیے عورت کا کلام طلاق کے حق میں نص ٹھہرا اور اَبَنْتُ سے بینونت (یعنی طلاق کا بائن ہونا) تو ظاہر ہی ہے۔ مگر نص کو ظاہر پر ترجیح ہے اس لیے بائن کے بجائے رجعی طلاق واقع ہوگی۔

[2] بخاری وغیرہ میں ہے کہ مدینہ منورہ کے قریب ایک بستی عُرینہ کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ چند روز یہاں ٹھہرے۔ مگر انھیں مدینہ شریف کی آب و ہوا راس نہ آئی اور انھیں پھوڑے نکل آئے۔ آپ نے انھیں فرمایا جاؤ فلاں جگہ ہمارے صدقہ کے اونٹ بندھے ہیں۔ اُن کا پیشاب اور دُودھ پیو۔ انھوں نے اسی طرح کیا تو ان کی مرض جاتی رہی اور موٹے تازے ہو گئے تو وہ انہی اونٹوں کو بھگا لے گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر انہیں پکڑ لیا گیا اور قتل کر دیا گیا۔ یہ حدیث اس لیے نہیں ارشاد فرمائی گئی کہ اونٹوں کے پیشاب کی حلت بیان کی جائے۔ البتہ اہلِ عُرینہ کے لیے پیشاب پینے کا یہ حکم اس حدیث سے بہر حال ظاہر ہے۔ یہ حدیث تو اہل عرینہ کی مرض ختم کرنے کے لیے سببِ شفا بیان کرنے کو جاری کی گئی ہے تو اس معاملہ میں یہ حدیث نص ٹھہری اور حلتِ بولِ ابل میں ظاہر۔ مگر اس کے ساتھ دوسری حدیث کہ پیشاب سے بچو کہ اکثر عذابِ قبر اسی سے ہے۔ پیشاب سے بچنے ہی کا وجوب بیان کرنے کے لیے ارشاد فرمائی گئی ہے۔ اس لیے وہ اس معاملہ میں نص ٹھہری۔
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ: "جس زمین کو آسمان سیراب کرے اس (بارانی زمین) میں عشر لازم ہے۔" (صحاح ستہ و موطا مالک و مسند احمد) عشر کے بیان میں نص ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول: "سبزیوں میں صدقہ نہیں" (ترمذی ابواب الزکوٰۃ) تاویل کے ساتھ عشر کی نفی پر محمول کیا گیا ہے (کہ سبزیوں میں عشر نہیں) جبکہ لفظِ صدقہ میں کئی احتمالات ہیں۔ اس لیے پہلی حدیث کو دوسری پر ترجیح ہو گی[1] اور مفسر وہ ہے کہ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:- اب ایک حدیث بطور ظاہر بول کی حلت بتلاتی ہے اور دوسری بطورِ نص اس کی حرمت تو نص کو ترجیح ہے۔ اس لیے بول کی حلت قطعاً ثابت نہ ہو گی۔ یہ امام ابو یوسف کا بھی جواب ہے کہ وہ علاج کے لیے پیشاب جائز کہتے ہیں اور امام محمدؒ کا بھی کہ وہ حلال جانوروں کا پیشاب اصلاً پاک اور حلال جانتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ عرینہ والی حدیث منسوخ ہے۔ پھر یہ فعلی حدیث ہے اور اِسْتَنْزِ هُوا عَنِ البَوْلِ الخ والی حدیث قولی ہے اور قولی حدیث فعلی پر غالب ہے۔

[1] امام ابو حنیفہ کے نزدیک سبزیوں میں بھی عشر ہے جبکہ صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں۔ مگر امام صاحب فرماتے ہیں۔ لفظِ صدقہ میں کئی احتمال ہیں۔ صدقہ زکوٰۃ پر بھی صادق آتا ہے اور تبرع و نفل بھی صدقہ ہے۔ تو تم نے کسی تاویل کے ساتھ عشر پر محمول کیا ہے۔ (وہ تاویل یہ ہے کہ یہاں زکوٰۃ مراد نہیں۔ کیونکہ سبزیوں کو بیچ کر جو رقم جمع ہوا اس پر تو سال گذرنے کے بعد بہر حال زکوٰۃ آجاتی ہے تو پھر یہ کہنے میں کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے سے عشر ہی مراد ہو سکتا ہے) مگر امام صاحب نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ہر اس چیز جسے آسمان نے پانی دیا ہو عشر واجب ہونے میں صریح نص ہے۔ لہٰذا مؤول پر نص کو ترجیح ہے اور یوں بھی سبزیوں والی حدیث میں بہت کلام ہے۔ اسے صرف ترمذی نے روایت کیا ہے اور ساتھ ہی لکھا ہے کہ ابو عیسیٰ نے کہا اس کی اسناد صحیح نہیں کیونکہ اس میں حسن ابن عمارہ ہے جو اہلِ رجال کے نزدیک ضعیف ہے بلکہ عبداللہ بن مبارک کے نزدیک متروک ہے" (دیکھیے ترمذی جلد اوّل کتاب الزکوٰۃ باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضروات جلد اوّل صفحہ ۸۱) اور امام ابن ہمام نے فتح القدیر

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

متکلم کی طرف سے بیان کے ذریعے اس کی مراد ظاہر ہو اور اس میں اس بیان کی وجہ سے تاویل و تخصیص کا احتمال ختم ہو جائے۔ اس کی مثال اس آیت کریمہ : " تو سب فرشتوں نے مِل کر سجدہ کیا۔" (سُورۃ بقرہ آیت) میں ہے۔ چنانچہ لفظِ " مَلٰٓئِكَةُ " تمام فرشتوں کے لیے عام ہونے میں ظاہر ہے۔ البتہ اس میں تخصیص کا احتمال قائم تھا۔ تو " كُلُّهُمْ " کے لفظ سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا۔ پھر یہ احتمال تھا کہ فرشتوں نے شاید الگ الگ سجدہ کیا ہو تو " اَجْمَعُوْنَ " کے لفظ سے اس تاویل کا دروازہ بھی بند ہو گیا[1]۔ اور شرعیات (احکامِ شرعیہ) میں اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا میں نے فلاں عورت سے اتنے پیسوں پر ایک ماہ کے لیے نکاح کیا ہے تو اس کا یہ قول " مَیں نے نکاح کیا ہے " نکاح کے لیے ظاہر ہے۔ البتہ نکاح سے متعہ مُراد لینے کا احتمال قائم تھا تو اس نے " ایک ماہ " کا لفظ بول کر اس کی تفسیر کر دی۔ تو ہم نے کہا یہ متعہ ہے نکاح نہیں[2]۔ اور اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں شخص کے لیے اس غلام یا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- میں فرمایا اس حدیث کا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ عاشر یعنی عشر وصول کرنے والے سرکاری کارندے کے لیے سبزیوں میں عشر نہیں کیونکہ عموماً عاشر کا جمع کردہ مال مستحقین تک دیر سے پہنچتا ہے اور سبزیاں جلد خراب ہو جانے والی چیز ہے اس لیے ان کا عُشر عاشر کو دینے کی بجائے خود ہی ادا کر دیا جائے اور یہ بہت اچھی تاویل ہے۔

[1] لفظ الملائکۃ عام ہے۔ اس میں تخصیص کا احتمال تھا۔ کُلُّھم نے یہ احتمال ختم کر دیا۔ اسی طرح " اجمعون " نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کا احتمال ختم کر کے حقیقی مفہوم کی مکمل تفسیر کر دی، تو ثابت ہوا مفسر اپنی قوت میں ظاہر اور نص سے کہیں بڑھ کر ہے۔

[2] اس مثال میں اگر وہ شخص صرف یہ کہتا میں نے نکاح کیا ہے تو یہ معروف معنوں میں نکاح ہوتا۔ مگر اس نے " ایک ماہ کے لیے " کہہ کر تفسیر کر دی کہ اس کی مراد مُتعہ ہے جو کہ حرام ہے۔ لہٰذا نکاح متحقق نہ ہو گا۔ یہی مفہوم باقی ماندہ مثالوں میں ہے۔

اس سامان کے بدلے میں ہزار درہم دینا لازم ہے، تو اس کے یہ الفاظ کہ "مجھ پر ہزار درہم لازم ہیں" ہزار درہم لازم کرنے میں نص ہیں۔ البتہ اس کی تفسیر باقی تھی (کہ ہزار کیوں لازم ہے) تو اس نے "اس غلام یا اس سامان کے بدلے میں" کہہ کر اپنی مُراد واضح کردی تو نص پر مفسر کو ترجیح حاصل ہے۔ اس لیے اسے مال دینا تب ہی لازم ہوگا جب وہ غلام یا سامان پر قبضہ حاصل کرے اور کسی کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں شخص کا ہزار درہم دینا ہے۔ اس شہر (جہاں یہ گفتگو ہوئی) ہی کے دراہم مُراد ہونے پر نص ہے۔ پھر اگر اس نے یہ بھی کہہ دیا کہ "فلاں شہر کے دراہم سے" تو مفسر کو نص پر ترجیح ہے۔ اس لیے اس شہر کے درہم کے بجائے فلاں شہر کے دراہم لازم آئیں گے۔

❁ وَامَّا المُحكَمُ فهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً على المُفَسَّرِ بِحَيثُ لا يجوزُ خلافُهُ اَصلًا، مِثالُهُ فِي الكتابِ اِنَّ اللهَ بكلِّ شيئٍ عليمٌ وَاِنَّ اللهَ لَا يظلمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الحُكميات مَا قُلْنَا فِي الاِقرارِ اَنَّهُ لفُلانٍ عَلَيَّ اَلفٌ من ثمنِ هٰذا العبدِ فَاِنَّ هٰذا اللَّفظَ مُحكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ۔ وَعَلٰى هٰذا نَظائِرُهُ۔ وَحُكْمُ المُفَسَّرِ وَالمُحكَمِ لُزُومُ العَمَلِ بِهِما لا مُحالةَ۔

ثُمَّ لِهٰذِهِ الاربعةِ اَرْبَعَةٌ اُخرىٰ تُقابِلُها۔ فضِدُّ الظاهِرِ الخفِيُّ وضِدُّ النصِّ المشكلُ وَضِدُّ المفسَّرِ المجملُ وضِدُّ المُحكمِ المتشابِهُ۔ فالخفِيُّ ماخَفِيَ المرادُ بِهِ بعارِضٍ لا من حيثُ الصِّيغَةِ مثالُهُ فِي قولِهِ تعالىٰ: والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا اَيْدِيهما فَاِنَّهُ ظاهِرٌ فِي حق السَّارِقِ خَفِيٌّ فِي حقِّ الطَّرَّارِ

وَالنَّبَّاشِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى : " اَلزَّانِى وَالزَّانِيَةُ"
ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِى خَفِىٌّ فِى حَقِّ اللُّوطِى ولوحَلَفَ
لَايَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يُتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا
فِى حق العِنَبِ والرُّمَّانِ ۔ وَحُكْمُ الخفىّ وُجُوبُ الطَّلَبِ
حتّٰى يَزُولَ عَنْهُ الْخَفَاءُ ـــ وَاَمَّا الْمُشْكَل فهو مَا
ازْدَادَ خَفَاءً على الْخَفِيِّ كَأَنَّهٗ بعد ماخَفِىَ عَلَى
السَّامِعِ حقيقتُهٗ دَخَلَ فِى اَشْكَالِهٖ وَاَمْثَالِهٖ حتّٰى
لَايُنَالَ المرادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حتّٰى يَتَمَيَّزَ
عن اَمثالِهٖ وَنَظِيْرُهٗ فى الاَحكامِ حَلَفَ لايَأْتَدِمُ
فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِى الخلِّ والدِّبْسِ فَاِنَّما هو مُشْكَلٌ
فِى اللَّحمِ وَالبِيْضِ والجُبْنِ حتّٰى يُطْلَبَ مَعْنٰى
الْاِيتِدَامِ ثُمَّ يُتَأَمَّلُ اَنَّ ذالك المعنٰى هل يُوجَدُ
فِى اللَّحْمِ والبيض والجبنِ اَمْ لَا ۔

جبکہ محکم وہ ہے جو قوت میں مفسّر سے بڑھا ہوا ہو بایں طور کہ اس کی مخالفت کسی صورت میں جائز نہیں (نہ تأویل وتخصیص سے نہ نسخ سے) اس کی مثال قرآنِ کریم سے یہ آیات ہیں کہ : بے شک اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور بے شک اللہ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں فرماتا اور احکام شرعیہ میں اس کی وہ قول ہے جو ہم نے (پیچھے) بتلایا کہ کسی کا یہ اقرار کہ میں نے فلاں شخص کو اس غلام کے بدلے میں ایک ہزار دینا ہے۔ یہ لفظ غلام ہی کے بدلے میں ہزار لازم ہونے میں محکم ہے۔ (جس کی کوئی تأویل و تخصیص جائز نہیں)

اسی طرح اس کی دیگر مثالیں ہیں۔ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان پر بہر حال

عمل لازم ہوتا[1] ہے۔

پھر ان چار (ظاہر نص مفسر محکم) کے لیے چار (اقسام) ہیں (جو پوشیدگی اور خفا میں) ان کا مقابلہ کرتی ہیں تو ظاہر کی ضد خفی ہے۔ نص کی ضد مشکل ہے۔ مُفسر کی ضد مُجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ[2]۔ چنانچہ خفی وہ ہے جس کی مُراد کسی عارضہ کے سبب

---

[1] محکم کے متعلق عموماً اہلِ اصول یہی کہتے ہیں کہ جس میں تاویل و تخصیص کے عِلاوہ نسخ کا احتمال بھی نہ ہو وہ محکم ہے۔ چنانچہ اللہ ہر چیز کو جانتا ہے اس میں تاویل و تخصیص کی گنجائش ہے نہ کہ نسخ کی۔ اسی طرح کسی کا یہ کہنا کہ مَیں نے اس غلام کے بدلے میں فلاں شخص کو ہزار درہم دینے ہیں۔ اس میں بھی کوئی ابہام نہیں۔ لہٰذا محکم کی طرح ہے۔ کِسی کے ذہن میں اگر یہ سوال آجائے کہ قبل ازیں مفسر کے لیے بھی یہی مثال تھی اور اب محکم کے لیے بھی یہی مثال دی گئی ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ مفسر اور محکم باہم متضاد نہیں۔ جیسا کہ پیچھے گذر چکا۔ بلکہ باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ اس مثال میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔

[2] جِس طرح ظاہر نص مفسر اور محکم ایک دوسرے سے بڑھ کر ظاہر تھے اسی طرح چار وہ اقسام ہیں جو ایک دوسرے سے بڑھ کر خفی ہیں اور ان کے معنیٰ میں پوشیدگی اور ابہام ہے، چنانچہ ظاہر میں ایک درجہ کا ظہور تھا تو خفی میں ایک درجہ کا خفا ہے جو ایک ہی بار جستجو سے ختم ہو جاتا ہے اور نص کے مقابلہ میں مشکل ہے جِس میں دو درجہ کا خفا ہے! اور اس کا مفہوم سمجھنے میں دو بار محنت کرنا پڑتی ہے، اس کی مثال ایسے ہے جیسے ایک شخص کو تم تلاش کر رہے ہو اور تم اس کے چہرے سے واقف نہیں یہ ایک درجہ کا خفا ہے اور اس کے چہرے کے متعلق معلومات حاصل ہو جانے سے دور ہو سکتا ہے۔ یہ خفی کی مثال ہے اور اگر وہ شخص اپنے ہم شکل لوگوں میں داخل ہو کر بیٹھا ہو تو خفا دو درجہ کا ہو گیا۔ ایک اس کی شکل معلوم نہیں دوسرا اس کی شکل والے اور لوگ بھی بیٹھے ہیں۔ اس خفا کو دور کرنے کے لیے دو بار محنت کرنا پڑے گی۔ ایک بار اس کے خدوخال جاننے کی، دوسری بار ان خدوخال کو ہم شکل لوگوں میں سے ایک پر منطبق کرنے کی، یہ مشکل کی مثال ہے تاہم خفی اور مشکل میں موجود خفا غور و فکر کے ذریعے سامع خود دور کر سکتا ہے۔ مگر مُجمل میں جب تک خود متکلم وضاحت نہ کرے محض غور و فکر سے مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور متشابہ وہ ہے کہ متکلم کی طرف سے وضاحت کی امید نہ ہو۔ جیسے کہ حروفِ مقطعات ہیں۔

مخفی ہو کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس کی مثال اس ارشادِ باری تعالیٰ میں ہے کہ: "چوری کرنے والا مرد ہو یا عورت تم ان کے داہنے ہاتھ کاٹ دو" یہ ارشاد چور کے حق میں ظاہر ہے مگر جیب تراش اور کفن چور کے حق میں خفی ہے (کہ آیا ان دونوں پر بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری ہوگی یا نہیں) اسی طرح قولِ باری تعالیٰ: "زناکار عورت اور مرد" الزانی کے حق میں تو ظاہر ہے مگر لونڈے باز کے حق میں خفی ہے (کہ زانی والی سزا اس پر بھی ہے یا نہیں[1]) اور اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ پھل نہیں کھاتے گا۔ تو یہ عبارت ہر اس چیز کے حق میں تو ظاہر ہے جسے بطور پھل ہی کھایا جاتا ہے مگر انگور اور انار کے حق میں خفی ہے[2]

---

[1] خفی کا خفا صرف ایک درجہ کا ہے یعنی اس کے الفاظ کے معانی میں کوئی خفا نہیں ہوتا البتہ بعض اَفراد پر اس کے انطباق میں خفا ہوتا ہے، کیونکہ ان اَفراد میں معنوی اعتبار سے کمی بیشی ہوتی ہے یا ان کا نام الگ ہوتا ہے مثلاً اللہ نے چور کی سزا ہاتھ کاٹنا بتلایا تو یہ آیت چور کے حق میں واضح ہے مگر جیب تراش یا کفن چور کے متعلق خفی ہے۔ کیونکہ چوری کا مفہوم کسی محفوظ مال کا خفیہ طریقہ سے چُرانا ہے اور جیب تراش میں جرم کا مفہوم اس سے زیادہ ہے، کیونکہ وہ ایسے شخص سے مال چُرالیتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کر رہا ہے اور بیدار ہے۔ مگر کفن چور میں جرم کا مفہوم اس سے کم ہے کہ کفن مالِ محفوظ نہیں اس کی کوئی حفاظت نہیں کر رہا تو ایک ہی بار غور کرنے سے یہ خفا ختم ہوگیا اور ہم نے جیب تراش پر تو ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری کر دی کیونکہ اس میں چوری کا مفہوم نہ صرف یہ کہ مکمل موجود ہے بلکہ کچھ زیادہ ہے اور کفن چور پر نہ کی کہ اس میں چوری کا مفہوم مکمل موجود نہیں۔ اسی طرح زانی کی سزا والی آیت لونڈے باز شخص کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ اس کا نام ہی الگ ہے۔ مگر ایک بار تأمل سے یہ خفا ختم ہوگیا۔ کیونکہ لواطت کا محل زنا کی طرح محلِ شہوت نہیں اور اس میں جرم کا مفہوم ناقص ہے اس لیے حدِ زنا جاری نہ ہوگی۔

[2] کیونکہ انگور اور انار محض پھل کے طور نہیں کھائے جاتے، کیونکہ ان میں بھرپور غذائیت ہے پھل غذا کا کام نہیں دیتا۔ وہ صرف لذتِ کام و دہن کا سامان ہوتا ہے تو اس خفا کی وجہ سے انگور اور انار کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

خفی کا حکم یہ ہے کہ جستجو کی جائے تاکہ اس سے خفا زائل ہو جائے اور مشکل وہ امر ہے جو
میں خفی سے بڑھا ہوا ہو۔ گویا اس کی حقیقت سننے والے پر مخفی ہونے کے علاوہ وہ اپنے
ہم شکل امور میں مل گیا ہو۔ بایں طور کہ اس کی مراد پہلے جستجو کرنے پھر غور و فکر کرنے کے
بغیر حاصل نہ ہو سکے۔ تا آنکہ وہ اپنے ہم شکلوں سے ممتاز ہو جائے۔ احکام میں اس کی
مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ سالن میں روٹی بھگو کر نہیں کھائے گا۔ تو یہ کلام
سرکے اور شیرے کے متعلق تو ظاہر ہے (کہ ان میں بھگو کر کھائے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی)
مگر گوشت۔ انڈوں اور پنیر کے متعلق خفی ہے۔ چنانچہ (پہلے) ایتدام (سالن میں روٹی
بھگونے) کا مفہوم متعین کیا جائے گا پھر غور کیا جائے گا کہ یہ مفہوم گوشت، انڈوں اور
پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں[1]۔

---

[1] تو ہمیں دوبارہ غور کرنا پڑا ایک بار "ایتدام" کا معنیٰ متعین کرنے کے لیے چنانچہ عربی لغت میں
ایتدام کا معنیٰ موافقت بھی ہے اسی لیے آدَمَ اِیْدامًا کا معنیٰ دو شخصوں میں صلح کرانا ہے اور اسی
لیے سالن سے روٹی کھانے کو ایتدام کہتے ہیں کہ اس میں بھی روٹی اور سالن کا باہم اختلاط و توافق ہوتا
ہے اور چونکہ یہ اختلاط شوربے جیسی پتلی چیزوں میں کامل ہوتا ہے اس لیے مطلقاً ایتدام بولنے میں روٹی
بھگو کر کھانا مراد ہوتا ہے۔ تو لغت سے اس کا معنیٰ سالن میں روٹی بھگو کر کھانے کا بیان کیا۔ اب
دوبارہ غور کیا تو معلوم ہوا کہ گوشت، انڈوں اور پنیر میں یہ معنیٰ نہیں پایا جاتا کہ وہ سخت
ہیں ان میں روٹی بھگوئی نہیں جا سکتی۔ اس لیے گوشت یا انڈوں کے ساتھ روٹی کھانے سے
قسم نہیں ٹوٹے گی۔ جبکہ خفی کی مثال میں زانی۔ سارق وغیرہ کا معنیٰ بذاتِ خود واضح تھا۔ لغت
سے دیکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ البتہ نباش و طرار پر اس کے انطباق میں خفا تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ خفی اور مشکل بالترتیب ظاہر اور نص کی ضد ہیں۔ خفی ظاہر کی ضد ہے کہ ظاہر
میں ایک درجہ کا ظہور ہے تو خفی میں ایک درجہ کا خفا، اور نص میں دو درجہ کا ظہور ہے (یعنی خود
معنیٰ اور سیاقِ کلام) تو مشکل میں دو درجہ کا خفا ہے۔

❁ ثُمَّ فَوقَ المُشْكِلِ المُجمَلُ وَهُوَمَا احْتَمَلَ وُجُوهًا فصَارَ بحالٍ لا يُتَوَقَّفُ على المرادِ بِهِ إلا ببيانٍ من قِبَلِ المُتَكَلِّمِ۔ وَنظيرُهُ فى الشرعيّاتِ قولُهُ تَعَالىٰ: "حَرَّمَ الرِّبوا" فَإِنَّ المَفْهُومَ من الرِّبوا هُو الزيادةُ المُطلقةُ وهى غيرُ مرادٍ بَلِ المرادُ الزيادةُ الخاليةُ عن العِوضِ فِى بيعِ المُقَدَّراتِ المُتجانسةِ واللَّفظُ لا دَلَالَةَ لَهُ على هٰذا فلا ينالُ المرادُ بِالتأمُّلِ۔ ثُم فَوقَ المجملِ فى الخفاءِ المُتشابِهُ مثالُ المتشابِهِ الحروفُ المُقطّعاتُ فى اَوائِلِ السُّوَرِ وَحُكمُ المجملِ والمتشابِهِ اِعتِقادُ حقِّيةِ المُرادِ بِهٖ حتّى يأتِيَ البيانُ۔

فصل (فيما يُترَكُ بِهٖ حقائقُ الألفاظِ) وما يترَكُ بِهٖ حقيقةُ اللّفظِ خمسةُ أنواعٍ۔ أحدُها دَلالةُ العُرفِ وَ ذالكَ لِأنّ ثبوتَ الأحكامِ بالألفاظِ إنّما كانَ لِدَلَالَةِ اللّفظِ عَلَى المعنٰى لِلمتكلّمِ فَإذا كان المعنٰى مُتعارَفًا بَيْنَ النّاسِ كان ذالكَ المعنٰى المتعارَفُ دَليلًا على أنّهٗ هُوالمُرادُ بِهٖ ظاهرًا فيَترتّبُ عليهِ الحُكمُ۔ مِثالُهٗ لَو حَلَفَ لَا يَشتري رأسًا فَهُوَعلى ما تعارَفَهُ النّاسُ فلا يَحْنَثُ بِرأسِ العُصفورِ والحَمامَةِ وَكَذَالِكَ لَوحَلَفَ لا يأكُلُ بَيضًا كان ذالِكَ على المتعارِفِ فلا يَحْنَثُ بِتَناوُلِ بَيْضِ العُصْفورِوالحَمامةِ

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ بِتَرْكِ الْحَقِيْقَةِ لَا يَجِبُ الْمَصِيْرُ
اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهٖ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ۔
وَمِثَالُهٗ تَقْيِيْدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا
اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ اَوْ اَنْ يَّضْرِبَ بِثَوْبِهٖ حَطِيْمَ
الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَّعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ۔

پھر مشکل سے مجمل (خفاء میں) بڑھ کر ہے اور مجمل وہ ہے جس میں کئی وجوہ کا احتمال ہو اور حال یہ ہو کہ اس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان صادر ہوئے بغیر اطلاع نہیں ہو سکتی۔ شرعی امور میں اس کی مثال یہ آیت مبارکہ ہے" اور اللہ نے ربٰو حرام کیا" کیونکہ (لغت کے اعتبار سے) ربٰو کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور یہ معنٰی یہاں مراد نہیں بلکہ یہاں قدر و جنس والی اشیاء میں عوض سے خالی زیادتی مُراد ہے اور لفظ (ربٰو) کی اس معنٰی پر (لغتاً) کوئی دلالت نہیں۔ اس لیے تأمل کے ذریعے اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی[1]۔ پھر متشابہ خفاء میں مُجمل سے (بھی) بڑھ کر ہے۔ متشابہ کی مثال حروفِ مقطعات ہیں جو قرآنی سورتوں کی ابتداء میں ہیں۔ مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ ان کی مراد کے حق پر ہونے پر اعتقاد رکھا جائے تا آنکہ ان کا بیان آجائے[2]۔

---

[1] لفظِ ربٰو اپنے حقیقی معنٰی کے لیے مجمل ہے محض تأمل سے اسے پایا نہیں جا سکتا۔ چنانچہ خود شارع علیہ السّلام نے الذهب بالذهب والفضة بالفضة والی مشہور حدیث ارشاد فرما کر وضاحت فرمائی کہ جب دو چیزیں جو تولی یا ناپی جانے والی ہوں اور ان میں کمی بیشی کر کے بیچا جائے تو یہ ربٰو ہے۔ تو مجمل وہ ہوا جس کی مراد میں ایسا خفاء ہو جو متکلم ہی دور کر سکتا ہے۔ سامع اسے اپنے تدبر سے دور نہیں کر سکتا اور یہ مفسّر کی ضد ہے۔ کیونکہ مفسّر میں متکلم نے اپنی مُراد کی خود تفسیر کر دی ہوتی ہے اور مجمل متکلم کی تفسیر کا منتظر ہوتا ہے۔

[2] متشابہ میں مجمل سے بھی زیادہ خفاء ہے۔ کیونکہ اس میں متکلم کی طرف سے بھی وضاحت کی امید

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

فصل (ان صورتوں کے متعلق جن میں الفاظ کی حقیقتیں چھوڑ دی جاتی ہیں) لفظ کی حقیقت (حقیقی معنٰی) کو جس طریقہ سے چھوڑا جا سکتا ہے اس کی پانچ اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک قسم "عُرف کی دلالت" ہے۔ کیونکہ الفاظِ قرآن سے احکام کا ثبوت اس لیے ہے کہ الفاظ اپنے ان معانی پر دلالت کرتے ہیں جو متکلم کی مراد ہیں۔ چنانچہ جب لفظ کا معنٰی لوگوں میں متعارف (مشہور) ہو تو اس کا متعارف ہونا ہی اس کے مُراد ہونے پر نص ہے۔ تو اُسی (معنٰی) پر احکام مترتب ہوں گے[۱]۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا۔ تو اس سے لوگوں میں متعارف سر ہی مراد ہے (جیسے بکری گائے وغیرہ کا سر) لہٰذا چڑیا یا کبوتری کا سر خریدنے سے اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر اس نے قسم اُٹھائی کہ انڈے نہیں کھائے گا تو اس سے بھی متعارف انڈے ہی مراد ہوں گے۔ لہٰذا چڑیا یا کبوتری کے انڈوں سے قسم نہیں ٹوٹے گی[۲]۔ اس سے ظاہر ہوا کہ حقیقی معنٰی چھوڑ دینے سے مجازی معنٰی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:— نہیں ہوتی، جیسے حروفِ مقطعات یا دیگر آیات متشابہات ہیں۔ جن کا معنٰی و مراد قیامت سے قبل متکلم کی طرف سے بھی معلوم نہیں ہو سکتی۔ یہ محکم کا مدِ مقابل ہے کیونکہ اس میں متکلم خود ہر ابہام ختم کر دیتا ہے۔

[۱] مختصراً یہاں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ پانچ وہ اسباب ہیں۔ جن کی بناء پر کسی لفظ کا حقیقی معنٰی چھوڑ کر مجازی یا غیر حقیقی معنٰی مراد لینا پڑتا ہے۔ ان میں سے پہلا سبب عرفِ عام ہے۔ اگر حقیقی معنٰی عرفِ عام سے ٹکراتا ہو تو اسے چھوڑنا پڑے گا۔

[۲] عموماً "سر خریدنا" یہ لفظ گائے، بکری وغیرہ کے سر ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا یہی معنٰی قسم میں مُراد ہوگا۔ جبکہ حقیقی معنٰی تو چڑیا جیسے چھوٹے پرندوں کو بھی ضمن میں لیتا ہے۔ مگر عرفِ عام کے ساتھ ٹکرانے کے سبب اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ جیسے اردو میں کوئی شخص قسم اٹھائے کہ وہ سِری پائے نہیں کھائے گا تو اس سے گائے بکری کے سری پائے ہی مُراد ہو سکتے ہیں نہ کہ چڑیوں کے۔

کی طرف چلے جانا کوئی ضروری نہیں۔ بلکہ اس (لفظ) سے ناقص حقیقی معنیٰ بھی مُراد
جائز ہے[1]۔ اس کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقدر کرنے کی طرح ہے۔ اسی
کسی نے حج کرنے کی نذر مانی یا بیتُ اللہ شریف تک چل کر جانے یا اپنے
سے حطیم کعبہ پر مارنے کی نذر مانی تو اسے افعالِ معلومہ کے ساتھ حج کرنا لازم آ
کیونکہ عرف کی دلیل موجود ہے[2]۔

❁ وَالثَّانی قَدْ تَتْرُكُ الحقیقةُ بِدَلالةٍ فی نفسِ الکلامِ مثالُہٗ اِذا قال کُلُّ مَمْلُوكٍ لی فَھُوَ حَرٌّ لَمْ یُعتَقْ مکاتبُوہُ وَلَا من اُعتِقَ بعضُہٗ اِلّا اذا نوٰی دُخولَھُم لِاَنّ لفظَ المَمْلُوكِ مُطلَقٌ یَتَنَاوَلُ المَمْلُوكَ من کُلِّ وَجْہٍ وَالمَکَاتَبُ لَیْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ کُلِّ

---

[1] یعنی اگر کہیں لفظ کے حقیقی معنیٰ پر عمل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہاں بہرحال مجازی معنیٰ
ایسا بھی ممکن ہے کہ حقیقی معنیٰ اپنے بعض افراد میں کسی عارضے سے نہ پایا جائے تو اسے باقی افراد ہی پہ
کرلیا جائے گا۔ جیسے مذکورہ دونوں مثالوں میں " خریدنا " چونکہ عرفِ عام کے مطابق چڑیوں و
لیے استعمال نہیں ہوتا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے مجاز ہی مُراد لیا جائے۔ بلکہ حقیقی معنیٰ ہی
گا مگر وہ بعض افراد میں نہیں پایا جائے گا۔ اور اسے حقیقتِ قاصرہ کہتے ہیں۔ تو یہاں ترکِ حقیقت کا مط
ترکِ حقیقتِ کاملہ ہے۔

[2] اب حج کرنے کا لغوی معنیٰ تو محض ارادہ کرنا ہے مگر وہ عرفِ عام سے متصادم ہے۔ کیونکہ عرف
حج سے مشہور ارکان ہی مُراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح کعبہ شریف تک پیدل جانے یا حطیم
مارنے جیسے الفاظ بھی عرفِ عام میں حج کے مخصوص ارکان کی ادائیگی کے لیے استعمال ہوتے ہیں
لغوی معنیٰ مراد نہیں ہوتا۔ اس لیے جب تک حج نہ کرے محض پیدل چل کر جانے یا حطیم کو
سے قسم پوری نہ ہوگی۔

وَجْهٍ - وَلِهٰذَا لَمْ يَجُزْ تَصَرُّفُهُ فِيهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ
وَطْئُ الْمَكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمَكَاتَبُ بِنْتَ
مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يُفْسِدِ
النكاحُ - واذا لم يكنْ مملوكًا من كلّ وجهٍ
لا يدخلُ تحت لفظِ المملوكِ المطلقِ - وهٰذا
بخلافِ المدبّرِ وامِّ الولدِ فانّ الملكَ فيهما كاملٌ
ولذا حلّ وطئُ المدبّرةِ وامِّ الولدِ وانّما النقصانُ
فى الرّقِّ من حيثُ انهُ يزولُ بالموتِ لا محالةَ -
وعلى هٰذا قلنا اذا اعتقَ المكاتبَ عن كفارةٍ
اوظهارٍ جاز ولا يجوزُ فيهما اعتاقُ المدبّرِ و
امِّ الولدِ لانّ الواجبَ هو التحريرُ وهو اثباتُ
الحرّيّةِ بازالةِ الرّقِّ فاذا كان الرقُّ فى المكاتب
كاملًا كان تحريرُهُ تحريرًا من جميعِ الوجوهِ وَ
فى المدبّرِ وامِّ الوَلَدِ لمّا كان الرّقُّ ناقصًا لا
يكون التحريرُ تحريرًا مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ - والثالثُ
قد تُترَكُ الحقيقةُ بدلالةِ سياقِ الكلامِ، قال فى
السِّيَرِ الكبيرِ اذا قال المسلمُ للحربيِّ أنْزِلْ كان
آمِنًا ولو قال أنزلْ اِن كُنتَ رَجُلًا فنزل لا يكون
آمنًا - ولو قال الحربيُّ الامانَ الامانَ فقال المسلمُ
الامان الامان كان آمِنًا ولو قال الامانَ سَتَعْلَمُ
مَا تلقى غدًا ولا تَعْجَلْ حتّى ترى فَنَزَلَ لا يَكُونُ

آمنًا - وَلَوْقَالَ اشْتَرِلِي جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِي فاشترى الْعُمْيَاءَ او الشَّلَّاءَ لَا يَجُوْزُ وَلَوْقَالَ اشْتَرِلِي جاريةً حتّٰى اَطَأَهَا فاشترٰى اُخْتَهٗ من الرَّضاعِ لَا يكونُ عن المُؤَكِّلِ۔ وعَلٰى هٰذا قلنا فى قولِهٖ عليه السّلام: "اذا وقع الذُّبابُ فى طَعَامِ اَحَدِكُم فَامْقُلُوهُ ثم انْقُلُوهُ فَاِنَّ فِيْ اِحدٰى جَناحَيهِ داءً وفى الآخر دواءً واِنَّهٗ لَيُقَدِّمُ الدَّآءَ على الدَّواءِ - دَلَّ سِياقُ الكلامِ علٰى اَنَّ المَقْلَ لِرَفعِ الاذٰى عَنَّا لا لِاَمرٍ تَعَبُّدِيٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلا يَكُوْنُ لِلايْجَابِ۔ وقولُهٗ تعَالٰى: اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفقرآءِ عقيبَ قولِهٖ تعالٰى ومِنْهُمْ من يَلْمِزُكَ فى الصَّدَقَاتِ يَدُلّ علٰى اَنَّ ذكرَالاصنافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِم عن الصَّدَقاتِ بِبَيانِ المصارفِ لها فلايتوقّفُ الخروجُ عَنِ العُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ اِلَى الْكُلِّ۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ کبھی خود کلام میں ایک دلالت کے پائے جانے پر حقیقی معنیٰ چھوڑ دیا جاتا ہے[1]۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا میرے جتنے مملوک (غلام) ہیں سب آزاد ہیں۔ تو اس کے مکاتب غلام آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام جن کا بعض حصہ (پہلے سے) آزاد کر دیا گیا ہو۔ سوا اس کے کہ ان کا بھی

---

[1] یعنی لفظ کے معنی میں ایسا قرینۂ معنوی موجود ہوتا ہے جو بتلا دیتا ہے کہ یہ لفظ اپنے تمام افراد پر صادق نہیں آ رہا حالانکہ حقیقت یہی ہے کہ لفظ اپنے تمام افراد پر صادق آئے مگر قرینۂ معنوی کے سبب یہ حقیقت چھوڑ دی گئی۔

ارادہ کرلیا گیا ہو کہ یہ بھی داخل ہیں۔ کیونکہ لفظِ مملوک مطلق ہے جو تمام وجہ سے مملوک (غلام) ہی کو لیتا ہے۔ جبکہ مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں۔ اسی لیے اس میں (بیع و ہبہ جیسا) کوئی تصرف جائز نہیں نہ ہی مکاتبہ لونڈی سے وطی جائز[1] ہے۔ اگر مکاتب غلام نے اپنے آقا کی بیٹی سے نکاح کر لیا۔ پھر آقا مر گیا اور اس کی بیٹی اس (اپنے ہی شوہر) کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہ ہو گا[2]۔ اور جب مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں تو وہ مطلقاً بولے جانے والے لفظِ مملوک کے تحت داخل نہ ہو گا۔ (کیونکہ جب کوئی لفظ مطلق بولا جائے تو وہ فردِ کامل پر دلالت کرتا ہے۔ ان دونوں میں ملک کامل ہے (اور یہ تمام وجوہ سے مملوک ہیں) اسی لیے مدبّرہ اور اُمّ ولد سے وطی حلال ہے۔ البتہ ان کی غلامی میں کچھ نقص ہوتا ہے بایں طور کہ وہ آقا کی موت سے بہرحال ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے اپنی قسم یا ظہار کے کفارہ میں مکاتب (غلام) آزاد کیا تو جائز ہے۔ مگر ان دونوں صورتوں میں مدبر اور اُمّ ولد کا

---

[1] مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں جسے اس کے مالک نے یہ کتابت (تحریر) دے دی ہو کہ اگر وہ اتنی رقم ادا کر دے تو آزاد ہے۔ اس میں مالک کی ملکیت ناقص ہو جاتی ہے اسی لیے اسے بیچا نہیں جا سکتا اور لونڈی ہو تو اس سے وطی جائز نہیں چونکہ اس میں ملکیت ناقص ہے اس لیے وُہ مطلقاً لفظِ مملوک کے تحت نہیں آئے گا اور مثالِ مذکور کے مطابق اس کے حق میں آزادی ثابت نہ ہوگی۔ گویا لفظ مملوک میں موجود معنیٰ ملکیت نے قرینہ معنویہ کا کام دیا اور مکاتب غلام یا جس کا نصف پہلے سے آزاد ہو مذکورہ قسم سے نکال لیا اور لفظِ مملوک اپنے حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے ہر مملوک پر صادق نہ آسکا۔

[2] فقہاء اس پر متفق ہیں کہ بیوی اگر شوہر کی مالک بن جائے تو نکاح ختم ہو جاتا ہے مگر متن میں مذکورہ مثال کے مطابق بیوی اپنے مکاتب شوہر کی مالک بنی تو نکاح اس لیے فاسد نہ ہو گا کہ اُس کی اپنے شوہر پر کامل ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔

آزاد کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ (کفارہ میں) واجب تو غلام آزاد کرنا ہے۔ جس کا معنیٰ یہ ہے کہ غلامی زائل کر کے آزادی عطا کی جائے۔ اِس لیے جب مکاتب میں غلامی کامل ہے تو اس کی آزادی بھی تمام وجوہ سے آزادی ہوگی اور مدبر اور اُمّ ولد میں جب غلامی ناقص ہے تو آزاد کرنے کا مفہوم بھی ہر لحاظ سے کامل نہ رہا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ کبھی اندازِ کلام کی دلالت پر حقیقی معنیٰ ترک کیا جاتا ہے۔ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں ارشاد فرمایا جب کسی مسلمان (فوجی) نے (دورانِ جنگ لڑنے والے) کافر سے کہا (قلعہ سے) سے اُتر آؤ! وہ اتر آیا تو امان یافتہ سمجھا جائے گا اور اگر اس نے کہا اگر مرد ہو

---

۱ یہ ساری عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرما رہے ہیں مکاتب میں ملکیت کامل نہیں اس لیے مکاتبہ لونڈی سے وطی حلال نہیں جبکہ مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے اس لیے مدبرّہ اور ام ولد لونڈی سے وطی حلال ہے۔ (یاد رہے مدبّر اس غلام کو کہتے ہیں جسے اس کے آقا نے کہہ دیا ہو کہ میری موت کے بعد تم آزاد ہو گے اور ام ولد اس لونڈی کو کہا جاتا ہے جس سے آقا کی اولاد یا بچہ پیدا ہو گیا۔ ان کا حکم یہ ہے کہ آقا کی موت کے بعد فوراً یہ دونوں قسم کے غلام آزاد ہو جاتے ہیں)۔ مگر ہمیں تو معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے وہ اس لیے کہ اگر مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو قسم یا ظہار کے کفارہ میں انہیں آزاد کرنا کیوں ناجائز ہے اور اگر مکاتب میں ملکیت کاملہ ناقص ہوتی ہے تو اسے کفارۂ قسم یا ظہار میں آزاد کرنا جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ حالانکہ یہ جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مدبّر و اُمّ ولد میں ملکیت تو کامل ہے مگر غلامی ناقص اور غلامی کے ناقص ہونے کی یہی دلیل ہے کہ مدبر و امّ ولد آقا کے مرنے ہی سے بہر حال آزاد ہو جاتے ہیں۔ جبکہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے اور غلامی مکمل، اگر وہ مطلوبہ رقم آقا کو نہ دے سکے تو پھر وہ کامل غلام بن جائے گا۔ چونکہ کفارہ میں غلام آزاد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی غلامی ختم کر کے اسے آزادی سے ہمکنار کیا جائے اس لیے جب مدبر و امّ ولد میں غلامی ناقص ہے تو آزاد کرنے کا مفہوم مکمل طریقہ سے نہیں پایا جاتا اور مکاتب میں غلامی کامل ہے اس لیے آزاد کرنا صحیح ہے۔

تو اُتر آؤ۔ پھر وہ اتر آیا تو امان یافتہ نہ ہوگا[1]۔ اسی طرح اگر کافر نے کہا۔ امان چاہیئے۔ امان چاہیئے! مُسلمان (لشکری) نے کہا کہ امان ہے تو اسے امان مل جائے گی۔ لیکن اگر (مُسلمان نے) یہ کہا کہ امان ہے اور کل جو تجھے درپیش ہوگا تم جان جاؤ گے اَور جلدی نہ کرو پہلے انجام تو دیکھ لو (یہ سُن کر) کافر (قلعہ سے) اتر آیا تو اسے امان نہ ملے گی اور اگر ایک شخص نے کسی سے کہا میرے لیے ایک لونڈی خرید لاؤ جو میری خِدمت کرے اور وہ اندھی یا اپاہج لونڈی خرید لایا تو یہ جائز نہیں اور اگر اس نے کہا میرے لیے لونڈی خرید لاؤ جس سے میں وطی کرسکوں اور وہ اس کی دودھ سے لگنے والی بہن خرید لایا تو وہ (حکم دینے والے) مُوکِّل کی طرف سے (خرید کردہ) نہ ہوگی[2]۔ اسی قاعدہ پر ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر کہ: "جب تم میں سے کسی کے کھانے (سالن) میں مکھی پڑ جائے تو اسے (کھانے میں) ڈبو دو پھر اسے نکال کر پھینک دو۔ کیونکہ اس کے ایک پر میں بیماری ہے اور دوسرے میں شفاء اور وہ پہلے بیماری والا پر (کھانے میں) ڈالتی ہے"۔ (بخاری کتاب بدأ الخلق) کہتے ہیں کہ اندازِ کلام اِس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مکھّی کے ڈبونے کا مقصد ہمیں تکلیف سے بچانا

---

[1] مُسلمان لشکری کا صِرف یہ کہنا کہ نیچے اتر آؤ۔ امان دینے پر حقیقی معنٰی سے دلالت کرتا ہے۔ مگر جب ساتھ میں یہ کہا اگر مرد ہو تو اتر آؤ۔ یہ اندازِ گفتگو بتلا رہا ہے کہ مقصد امان دینا نہیں بلکہ لڑنا ہے۔ یہی مفہوم اس سے اگلی مثال کا ہے۔ تو حقیقی معنٰی اندازِ کلام کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔ لہٰذا اگر وہ حربی کافر نیچے اتر آیا اور اسے قتل کر دیا گیا تو یہ بدعہدی نہ ہو گی۔

[2] ان دونوں صورتوں میں متکلم کے اس جُملہ "میرے لیے لونڈی خریدو" کی حقیقت یہ کہ مطلقاً کوئی بھی لونڈی خرید لائی جاتے۔ مگر سیاقِ کلام یعنی "تاکہ میں اس سے خدمت لوں یا اس سے وطی کروں" نے یہ حقیقت مراد نہ ہونے پر صاف دلالت کر دی۔

ہے۔ یہ کوئی کارِ ثواب اور شرعی پابندی نہیں اس لیے یہ حکم وجوب کے لیے نہیں۔[1]
اور ارشادِ باری تعالیٰ: "صدقات تو فقیروں کے لیے ہیں" کا اس آیت: "اور اِن
(منافقین) میں سے کچھ لوگ صدقات کے متعلق آپ کو الزام دیتے ہیں" (سورہ تو
آیت ۵۸) کے پیچھے آنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ (مصارفِ زکوٰۃ کی) اقسا
کا بیان کرنا ان (منافقین) کا صدقات کے متعلق طمع ختم کرنے کے لیے ہے۔ لہٰ
(ادائیگی زکوٰۃ کی) ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کو تمام اقسام میں (زکوٰۃ کی) اد
پر موقوف نہیں رکھا جائے گا۔[2]

---

[1] حدیث میں مذکور لفظِ اُمْقُلُوہُ صیغہ امر ہے جس کی حقیقت وجوب ہے، مشہور مقول
"اَلْاَمر للوُجوب" اور اس پر آگے مفصل بحث آرہی ہے۔ مگر حدیث کے لگلے الفاظ کہ مکھ
پہلے بیماری والا پر کھانے میں ڈالتی ہے اس امر پہ دلالت کرتے ہیں کہ وجوب مراد نہیں ہے۔ لہٰ
یہ حکم وجوب کے بجائے استحباب کے لیے ہے۔ تو اندازِ کلام کی وجہ سے امر کا حقیقی معنیٰ وجوب ترک
ہوگیا۔

[2] آیتِ کریمہ انما الصدقات الخ میں دس مصارفِ زکوٰۃ بیان کئے گئے جہاں زکوٰۃ دی جاسک
ہے۔ امام شافعی نے ظاہری معنیٰ دیکھ یہ کہا کہ آیت میں مذکور دس مصارف میں سے ہر مصرف والے کم از
تین افراد کو زکوٰۃ دینا ہے ضروری ہے یعنی تین ہی فقراء تین ہی مساکین اور تین ہی مسافر وغیرہ کو زکوٰۃ دی
لازم ہے مگر احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ آیت کا سیاق اور انداز بتلا رہا ہے کہ بعض منا
لوگ مستحقِ زکوٰۃ نہ ہونے کے باوجود زکوٰۃ میں سے حصہ نہ ملنے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو طعن و تشنیع
کا نشانہ بناتے تھے۔ اللہ نے مذکورہ آیت میں فرمادیا کہ زکوٰۃ لینے کا استحقاق صرف ان دس قسم کے
لوگوں کو ہے کسی اور کو نہیں۔ لہٰذا جس نے ان میں سے کسی ایک قسم کے لوگوں کو زکوٰۃ دے دی تو فریضہ ادا
ہوگیا۔ فریضہ کی ادائیگی ہر قسم کے لوگوں کو رقم دینے پر موقوف نہیں ہے تو اس آیت میں حرفِ عطف واؤ کا
حقیقی معنیٰ چھوڑا گیا ہے کہ وہ یہ حرف مطلقاً جمع کے لیے ہے جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے میں

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الحقِيْقَةُ بِدَلالَةٍ مِنْ قِبَلِ المُتَكَلِّم - مثالُهُ فِي قولِهِ تعالىٰ: فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ" وَ ذَالِكَ لِاَنَّ اللّٰه حَكِيْمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيْحٌ وَالْحَكِيْمُ لايَأْمُرُ بِهٖ فَيُتْرَكُ دَلالَةُ اللَّفْظِ عَلىٰ الْاَمْرِ بِحِكْمَةِ الآمِرِ وَعلىٰ هٰذا قُلْنَا اذا وَكَّلَ لِشرَآءِ اللَّحمِ فَاِنْ كان مُسَافِرًا نَزَلَ على الطَّرِيقِ فهُوعلى المَطْبوخِ اوعلىٰ المَشوِيّ، وَاِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزَلٍ فهوعلىٰ النَّيّ - ومن هٰذا النَّوعِ يَمينُ الفَورِ مثالُهُ اذا قال تَعالِ تَغَدَّ مَعِي فَقال وَاللهِ لا اَتَغَدّٰى يَنْصرِفُ ذالكَ الىٰ الغَدَاءِ المَدْعُوِّ اليه حتّٰى لوتغدّٰى بَعد ذالكَ فِى مَنْزِلِهٖ مَعَهُ اومَعَ غيرِهٖ فِى ذالكَ اليَومِ لا يَحْنَثُ وكذا اذا قامَتِ المرأةُ تُرِيدُ الخُروجَ فقال الزَّوجُ اِنْ خَرَجْتِ فَانتِ كذا كان الحُكمُ مَقْصُورًا عَلَى الحَالِ - حتّٰى لوخَرَجَتْ بعد ذالك لا يحنثُ والخامسُ قد تُتْرَكُ الحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحِلِّ الكَلَامِ بِاَنْ كَانَ المَحَلُّ لايَقبَلُ حقيقةَ اللَّفظِ - وَمثالُهُ اِنْعقادُ نكاحِ الحُرّةِ بِلفظِ البَيْعِ والهِبةِ والتَّمليكِ والصَّدَقَةِ وَقولُهُ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تمام اصناف کو جمع کیا جاتے اور یہی امام شافعی کا استدلال ہے۔ مگر دلالتِ حال کی وجہ سے واؤ کا حقیقی معنیٰ متروک ہے۔ اور یہ اس جگہ گویا اَوْ کے معنیٰ میں ہے۔

مَعۡرُوۡفُ النَّسَبِ من غَيرِهٖ هٰذا ابنى وَكذا اذا قال لعبدهٖ وَهُوا كبرُ سَنًّا مِنَ الۡمَوۡلٰى هٰذا بنى كان مجَازًا عَنِ العِتۡقِ عِندَ ابى حنيفة رضى الله عنه خلافًا لَهُما بنآءً على مَا ذكرنا اَنَّ الۡمَجَازَ خَلفٌ عَنِ الۡحَقِيۡقَةِ فِى حَقِّ اللَّفظِ عِندَهٗ و فى حَقِّ الحُكمِ عِندَهُمَا۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ کبھی متکلم کی طرف سے (اس کی حالت کی) دلالت کے سبب (لفظ کی) حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔ اس کی مثال یہ قولِ باری تعالےٰ ہے: تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ (سورہ کہف آیت ۲۹) اور یہ اس لیے ہے کہ اللہ دانائے مطلق ہے اور کفر قبیح چیز ہے اور دانائے مطلق اس کا حکم نہیں دے سکتا تو حکم دینے والے کی دانائی کے سبب لفظِ امر کی اپنے معنیٰ پر دلالت ترک کر دی جائے گی[1] اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے ایک شخص کو گوشت خرید کر لانے کی ذمہ داری سونپی ایسے میں اگر وہ (حکم دینے والا موکل) مسافر ہو جو راستے میں اترا پڑا ہو تو اس سے پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت مراد ہوگا اور اگر وہ صاحبِ خانہ ہو تو پھر کچا گوشت مراد[2] ہے اور یمینِ فور بھی اسی قسم کا ایک حصہ

---

[1] یہاں چوتھی قسم یہ بیان ہو رہی ہے کہ متکلم کا حال بتلائے کہ لفظ کا حقیقی معنیٰ مراد نہیں۔ اسے قرینہ حالیہ کہتے ہیں چنانچہ آیتِ مذکورہ کا حقیقی معنیٰ تو کفر و ایمان میں اختیار دینے کا ہے کہ جو چاہو اختیار کرو دونوں برابر ہیں مگر حال بتلا رہا ہے کہ یہ معنیٰ مراد نہیں بلکہ یہ زجر ہے۔ اسی لیے آگے فرمایا۔ اِنَّآ اَعۡتَدۡنَا لِلظّٰلِمِيۡنَ نَارًا۔ ہم نے ظالموں (کافروں) کے لیے آگ تیار کی ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے استاذ اپنے شاگردوں سے کہے۔ چاہو تو سبق یاد کرو چاہو تو کھیلو مگر جس نے ہمارا ضابطہ پورا نہ کیا اسے سزا ملے گی۔

[2] اگر وہ مسافر کو کچا گوشت لا دے گا جبکہ اس کے پاس پکانے کا انتظام نہیں تو اسے وصول کرنا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ جس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے شخص سے کہا، آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ! اس نے کہا خدا کی قسم میں کھانا نہیں کھاؤں گا تو اسے اسی کھانے کی طرف موڑا جائے گا جس کی طرف اُسے دعوت دی گئی تھی چنانچہ اگر اس نے اس کے بعد اسی (دعوت دینے والے) کے گھر میں اُسی روز اس کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر ایک عورت (دروازے میں باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہو اور اس کا شوہر اسے کہے اگر تو باہر نکلی تو تم ایسی ہو (تھیں طلاق ہے) تو اس کا حکم اسی حال پر مختص ہو گا۔ لہٰذا اگر وہ اس کے بعد نکلی تو قسم نہ ٹوٹے گی[1]۔ (طلاق نہ ہو گی)۔ پانچویں قسم یہ ہے کہ محلِ کلام کی دلالت سے لفظ کی حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے بایں طور کہ محلِ کلام لفظ کی حقیقت قبول نہیں کر سکتا۔ اِس کی مثال یہ ہے کہ بیع، ہبہ، تملیک یا صدقہ جیسے الفاظ سے آزاد عورت کا نکاح منعقد کیا جائے[2] اور کسی کا اپنے غلام جس کا نسب اپنے آقا کے غیر سے مشہور ہے (سب کو پتہ ہے کہ یہ اس کا بیٹا نہیں غلام ہے) یہ کہنا کہ تم میرے بیٹے ہو[3]۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام سے جو عمر میں اپنے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ اور رقم ادا کرنا لازم نہ ہو گا حقیقت میں یہ معاملہ دلالت عُرفِ عام میں آجاتا ہے۔

[1] یہ یمینِ فور کی دو مثالیں ہیں۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کسی نامناسب صورتِ حال کو دیکھ کر فوراً قسم اٹھا لیتا ہے کہ میں ایسا کر دوں گا یا میں ایسا کبھی نہیں کروں گا۔ اسے یمینِ فور کہتے ہیں کہ یہ فوری اقدام کا نام ہے اسے اس مخصوص صورتحال کے ساتھ مختص کیا جانا ضروری ہے جس میں یہ قسم اٹھائی گئی۔ ورنہ متکلم بڑی مصیبت میں پھنس جائے گا۔

[2] یعنی عورت یا اس کا ولی نکاح کا انعقاد کرتا ہے اور نکاح کی جگہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عورت تجھے صدقہ کی گئی۔ مِلک کی گئی، ہبہ کی گئی یا بیچ دی گئی اور مرد نے اسے قبول کر لیا تو نکاح ہو گیا، کیونکہ لفظِ ہبہ یا تملیک کا محل وہ آزاد عورت ہے جو ان الفاظ کے حقیقی معنیٰ کی متحمل نہیں، لہٰذا مجازی معنیٰ نکاح متعین ہو گیا۔

[3] چونکہ حقیقی معنیٰ کے لیے وہ غلام متحمل نہیں کیونکہ اس کا نسب اس کے اپنے باپ سے معروف ہے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مولیٰ سے بڑا ہو، یہ کہا کہ تم میرے بیٹے ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس سے مجازاً غلام کی آزادی مُراد ہو گی اور صاحبین کے نزدیک ایسا نہیں بلکہ یہ کلام ہی لغو ہے۔ اس کی بُنیاد وہی ہے جو ہم نے (پیچھے) بیان کر دی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز لفظوں کے حق میں حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک معنیٰ کے حق میں

فصل (فی مُتَعلّقاتِ النُّصوصِ) نَعْنِی بِها عِبارَةَ النص واشارتَهٗ ودلالتَهٗ وَاقْتِضائَهٗ ۔ فَاَمَّا عِبارَةُ النّصّ فهو ما سِيْقَ الكلامُ لِاَجْلِهٖ وَاُرِيْدَ بهٖ قصدًا وَاَمَّا اِشارَةُ النَّصّ فهي ما ثبتَ بِنَظْمِ النّصّ من غيرِ زِيادةٍ وهو غيرُ ظاهرٍ من كُلّ وجهٍ ولا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ مثالُهٗ في قولِهٖ تعالیٰ: "لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِينَ اُخْرِجوا من دِيارِهم" الآية ۔ فَاِنّهٗ سِيقَ لِبيانِ استحقاقِ الْغَنِيمَةِ فصارَ نصًّا في ذٰلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فقرُهم بِنَظْمِ النّصّ فكانَ اِشارةً اِلیٰ اَنّ اسْتيلاءَ الكافرِ على مالِ المُسلِمِ سببٌ لِثُبُوتِ المِلْكِ لِلْكافِرِ اِذْ لَوْ كانتِ الاَموالُ باقِيَةً على مِلْكِهِمْ لَايَثْبُتُ فَقْرُهُمْ ويُخَرَّجُ مِنْه الْحُكْمُ في مَسْئَلَةِ الاِسْتِيلاءِ وَحُكْمُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اس لیے مجازی معنیٰ مراد لیا جاتے گا اور وہ آزادی ہے۔ تاہم یہ اس وقت ہے جب آقا اس لفظ سے اس کی آزادی مُراد لے اگر آقا کہے کہ مَیں نے صرف پیار کا اظہار کیا ہے اور میں اپنے غلام کو اپنے بیٹے کی سی محبت دیتا ہوں تو اس کی بات مانی جاتے گی۔

لہ اسکی مکمل تشریح پیچھے حقیقت و مجاز کی بحث میں گذر چکی ہے وہاں دیکھ لیں۔

ثبوت الملكِ لِلتّاجِرِ بالشّراءِ مِنهُمْ وتصرفاتُهُ
من الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبوتِ الْاِسْتِغنامِ
وثُبُوتِ الملكِ لِلغازِى وعجزِ المالِكِ عَنِ انْتِزاعه
مِنْ يَدِهٖ وتَفرِيعاتُهٗ وكذالِكَ قولهٗ تعَالىٰ :
اُحِلَّ لَكُم لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ اِلىٰ قولِهٖ تعَالىٰ:
" ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلىَ الَّيلِ" فَالْاِمسَاكُ فى اَوّلِ
الصُّبحِ يَتحقَّقُ مَعَ الجَنابَةِ لِاَنَّ مِنْ ضُرورةِ حِلِ
المباشَرَةِ الىٰ الصُّبحِ اَن يكُونَ الْجُزْءُ الاولُ مِنَ
النّهارِ مع وجُودِ الجَنابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فى ذالِكَ الجُزْءِ
صَوْمٌ اُمِرَ العَبدُ بِاِتمامِهٖ فَكَان هٰذا اِشارةً اِلىٰ
اَنَّ الجَنَابَةَ لاتُنافى الصَّومَ ولَزِمَ مِنْ ذالك اَنَّ
المَضمَضةَ وَالْاِستِنْشاقَ لاتُنافى بَقاءِ الصَّومِ
وَيَتفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لم يَفْسُدْ
صَومُهٗ فَاِنَّه لوكان المآءُ مالحًا يَجِدُ طعمَهٗ
عِندَ المضمضةِ لايُفسِدُ بِهٖ الصَّومُ وعُلِمَ منه
حُكمُ الْاِحتَلَامِ وَالاِحتِجَامِ والْاِدّهانِ لِاَنَّ الكِتَابَ
لمّاسمّى الْاَمْسَاكَ اللازمَ بِواسَطةِ الْاِنْتِهاءِ عَنِ
الْاَشياءِ الثَّلاثَةِ المذكورةِ فى اَوّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا
عُلِمَ اَنّ رُكنَ الصَّومِ يَتِمُّ بالْاِنتِهاءِ عَنِ الاشياءِ
الثّلاثَةِ ـ وَعلىٰ هٰذا يُخرّجُ الحكمُ فى مسئَلَةِ
التَّبْيِيتِ فَاِنّ قصْدَ الْاِتْيانِ بِالمأمُورِبِهٖ اِنّمايَلزَمُ

عِنْدَ تَوَجُّهِ الْاَمْرِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى : ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ ۔

فصل (نصوص کے متعلقات کے بیان میں) اس سے ہماری مُراد یہ امور ہیں عبارۃ النص ۔ اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص تو عبارت النص اسے کہتے ہیں جس کے لیے کلام چلائی جائے اور (کلام میں) اسی کا ارادہ قصداً کیا گیا ہو۔ جبکہ اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے کوئی لفظ بڑھائے بغیر ثابت ہو اور وہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا امر) ہر وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لیے کلام چلائی گئی ہوتی ہے[1]۔ اس کی مثال قول باری تعالیٰ میں یہ ہے: "ان مہاجرین فقراء کے لیے جنہیں ان کے گھروں سے نکال دیا گیا" الخ (سورۃ حشر آیت ۸) یہ آیت اس لیے چلائی گئی (نازل کی گئی) کہ (ان مہاجرین کا) مستحق غنیمت ہونا بیان کیا جائے تو یہ اس معاملہ میں نص ہے (عبارت النص ہے) البتہ الفاظ نص سے ان (مہاجرین کا) فقیر ہو جانا بھی ثابت ہوا۔ تو یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا قابض ہو جانا کافر کی ملک ثابت ہو جانے کا سبب ہے۔ کیونکہ اگر (کفار کے تسلط کے بعد بھی) مسلمانوں کے اموال ان کی ملک ہی

---

[1] اس کا خلاصہ ہے کہ جس مفہوم کے لیے نص جاری کی گئی ہو وہ مفہوم عبارت النص کہلاتا ہے اور اگر وہ مفہوم اِس نص سے اشارۃً ثابت ہو اور نص اس کے لیے جاری نہ کی گئی ہو تو وہ اشارۃ النص ہے اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ دو آدمی کھڑے ہوں اور ہم ان میں سے ایک کو قصداً دیکھ رہے ہوں تو دوسرا بھی کافی حد تک نظر آرہا ہوتا ہے۔ اگرچہ اسے دیکھنا مقصود نہیں ہوتا۔ تو جس آدمی کو قصداً دیکھا جائے وہ عبارۃ النص ہے اور دوسرا اشارۃ النص۔ اصل میں مفہوم کو عبارت کہنا یا اشارت کہنا ایک مجاز ہے۔ یعنی جو چیز عبارت النص سے ثابت ہے اسے عبارۃ النص کہدیا گیا ہے اور جو اشارۃ النص سے ثابت ہے اُسے اشارہ النص کہدیا گیا۔ اصل میں یہ مفہوم نص کا مُعبّر عنہ یا مشارٌ الیہ ہے۔

میں تھے تو ان کا فقر ثابت نہیں ہو سکتا[1] اور اس سے یہ احکام ثابت ہوتے ہیں۔

۱۔ (کفّار کا مالِ مُسلم پر) غالب آجانا۔

۲۔ اس تاجر کی ملک کا ثابت ہونا جس نے (کفّار سے) وہ مال خریدا اور اس کے تمام تصرفات جیسے بیع، ہبہ اور آزاد کرنا وغیرہ کا بھی ثابت ہونا۔

۳۔ (ان اموال کے کفار کے پاس چلے جانے کے بعد مُسلمانوں کے حملہ کرنے اور ان سے وہ اموال واپس لینے کے بعد) ان کا مالِ غنیمت بنانا۔

۴۔ اور (ان پر) غازی کی ملک ثابت ہوجانا۔

۵۔ اور اصل مالک کا اس (غازی) کے ہاتھ سے اس چیز کے چھین لینے سے عاجز رہنا اور دیگر تفریعات کا ثابت ہونا[2]۔

اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "تمھارے لیے روزوں کی راتوں میں بیوی سے

---

[1] یہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی ایک مثال کی تشریح ہے۔ آیتِ مذکورہ للفقراء المھاجرین الخ اس مفہوم کے لیے تو عبارۃ النص ہے کہ مہاجرین غنیمت کے مستحق ہیں۔ مگر اشارۃً اس سے ایک اور مسئلہ بھی ثابت ہوگیا جس کے لیے یہ آیت حقیقتاً چلائی نہیں گئی۔ وہ یہ ہے کہ مہاجرینِ مکہ کو فُقرآء کہا گیا حالانکہ وہ اپنے گھروں میں بڑے مالدار اور اغنیاء تھے لیکن چونکہ ان کے اموال پر کفار قابض ہو گئے اس لیے انہیں فقراء قرار دیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب مسلمانوں کی املاک پر کفار کا غلبہ ہوجائے تو وہ ان اموال واملاک کے مالک بن جاتے ہیں اور مسلمانوں کی ملکیت ان کے تسلط کے بعد ختم ہوجاتی ہے۔ تو یہ مسئلہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا یہ احناف کا مذہب ہے۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک کفار اپنے تسلط کے باوجود مُسلمانوں کی املاک و اموال کے مالک نہیں بنتے۔

[2] جب یہ مان لیا گیا کہ کفّار اپنے غلبہ کے بعد اموالِ اہلِ اسلام کے مالک ہوجاتے ہیں تو اس سے یہ امور ثابت ہوئے۔ (۱) کفار کا غلبہ مانا جائے گا۔ (۲) کفار سے ایک مسلمان تاجر مسلمانوں ہی کے گذشتہ اموال میں سے کوئی چیز خریدے تو وہ مالک بن جاتا ہے اور اصل مُسلمان کو وہ چیز لوٹانا ضروری نہیں۔ (۳) اگر دوبارہ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

صحبت حلال کی گئی ہے۔" (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۷) اس آیتِ کریمہ تک: "پھر تم رات تک روزہ پورا کرو۔" تو صُبح کی پہلی گھڑی میں جنابت کے ساتھ روزہ متحقق ہوگیا۔ کیونکہ صبح تک جماع کے حلال ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ دِن کی پہلی جزء جنابت کے ساتھ متحقق ہو، اور اس گھڑی میں (کھانے پینے وغیرہ سے) رک جانا وہ روزہ ہی تو ہے جس کے پورا کرنے کا بندے کو حکم دیا گیا۔ تو یہ اس امر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ جنابت روزے کے لیے منافی نہیں[1]۔ اس سے یہ بھی لازم آگیا کہ کُلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزے کے منافی نہیں[2]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مسلمان کفار سے لڑکر وہی اموال واپس لے لیں تو وہ مالِ غنیمت متصور ہوگا۔ جس غازی کو دے دیا جائے وہی مالک ہوگا اور اس سے اصل مالک جو کفار کے تسلط سے پہلے مالک تھا کوئی چیز چھین نہیں سکتا۔ یہ سب امور اشارۃ النص سے ثابت ہوتے۔

[1] سورۃ بقرہ کے مذکورہ مقام پر اللہ نے رات کے آخری جزء یعنی صبح صادق کی جزءِ اول تک بیوی سے جماع کا جواز بیان فرمایا کہ احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الخ اسی طرح کھانے پینے کے متعلق بھی فرمایا۔ نکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود الخ جب رات کے آخری حصّے تک جماع جاری رہا اور صبح کی پہلی ہی گھڑی سے روزے کی نیت کرلی تو روزہ شروع ہوگیا تو وہ حالت یقیناً جنابت کی حالت ہے۔ لہٰذا روزے کے ساتھ جنابت کا جمع ہونا یوں اشارۃ النص سے ثابت ہوا اور اس پر تو حدیث صحیح بھی موجود ہے کہ سیدہ عائشہ اور سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہما دونوں روایت فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر (بعض اوقات) اس حالت میں فجر طلوع ہوتی کہ آپ اپنی بعض ازواج کے پاس جانے کے سبب جنابت کے ساتھ ہوتے پھر آپ غسل کرتے اور روزہ رکھ لیتے (ترمذی) اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سحری کے وقت اٹھا تو خود کو جُنبی پایا۔ اب اگر غسل کریگا تو سحری کا وقت جاتا رہتا ہے تو اسے صرف وضوء کرکے کھانا کھالینا چاہیے بعد میں غسل کرکے نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

[2] کیونکہ جب وہ شخص روزے میں جنابت کا غسل کرے گا تو کُلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا تو لازم ہے ثابت ہوگیا کہ روزے میں کلی اور استنشاق جائز ہے۔ البتہ اس میں مبالغہ نہیں چاہیے کہیں پانی اندر نہ چلا جائے۔

اس سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوگیا کہ جس نے (صرف) منہ سے کوئی چیز چکھی اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ کیونکہ اگر پانی نمکین ہو جس کا ذائقہ (غسل میں) کُلّی کرتے ہوئے محسوس ہو تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا[1]۔ اور اس سے (روزے میں) احتلام۔ پچھنے لگانے اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہوا۔ کیونکہ قرآنِ کریم نے جب صبح کی پہلی گھڑی میں نص میں مذکور تین اشیاء سے بچنے کے حوالے سے امساک کو روزہ قرار دیا تو اس سے معلوم ہوگیا کہ ان تین چیزوں سے بچ جانے کے ساتھ ہی روزہ کا رکن مکمل ہو جاتا ہے۔ اور اس قاعدہ پر رات ہی سے روزہ کی نیت کرنے کا حکم بھی معلوم ہوگیا۔ کیونکہ مامور بہ (وہ کام جس کے کرنے کا حکم آیا ہو) کو ادا کرنے کا قصد حکم آجانے کے بعد ہی متصور ہے اور روزے کا حکم اس کی پہلی جزء کے پائے جانے کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ جیسے کہ اللہ نے فرمایا "پھر رات تک روزے مکمل کرو"[2]۔

---

[1] جب روزے میں جنابت کا غسل کیا جائے گا تو بعض اوقات کھاری اور نمکین پانی ہی میسر ہوتا ہے۔ جب یہ ذائقہ چکھنا جائز ہوا تو ہنڈیا چکھنا کیوں جائز نہ ہوگا جبکہ اس کی ضرورت ہو۔ یہ تمام امور اشارۃ النص سے ثابت ہو رہے ہیں۔

[2] اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رمضان کے روزے کے لیے سحری کا وقت ختم ہونے سے قبل نیت کرنا کچھ ضروری نہیں۔ بارہ بجے یعنی نصف النہار تک اگر کچھ کھایا پیا نہ ہو تو روزے کی نیت کی جاسکتی ہے۔ اس کی دلیل اسی مذکورہ آیت ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ میں ہے وہ اس طرح کہ اسی آیت کی بناء پر سحری کا وقت ختم ہو جانے کے بعد رات تک روزہ رکھا جاتا ہے۔ اس آیت میں روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مکمل تب ہو سکتا ہے جب شروع بھی ہوا ہو۔ معلوم ہوا صبح کی پہلی گھڑی جب محرماتِ روزہ سے بچنے کی صورت میں گزری تو وہ روزہ کا حصہ ٹھہری۔ حالانکہ اس وقت ابھی روزے کی نیت نہیں کی گئی۔ کیونکہ کسی کام کی نیت تب ہی ممکن ہے جب اس کام کا حکم بھی آچکا ہو اور حکم پہلی گھڑی کے بعد متوجہ ہوا لہٰذا نیت بھی بعد میں ہوگی۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ سفید دھاگہ نمودار ہونے تک اللہ نے جماع اور کھانے پینے میں مصروف رہنے کی اجازت دی۔ پھر دن شروع ہونے اور سحری کا وقت ختم ہونے کے بعد لفظِ ثُمَّ سے مذکورہ آیت میں روزہ مکمل کرنے

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّتُهُ بِحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى : " وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَاتَنْهَرْهُمَا فالعالِمُ بِاَوضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السِّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّأْفِيْفِ لِدَفْعِ الاَذٰى عَنْهُمَا وحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ وَلِهٰذَا المعنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ والشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ اَوِ القَتْلِ قِصَاصًا ، ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، قَالَ اَصحَابُنَا وَجَبَتِ الكَفَّارَةُ بِالوِقَاعِ بِالنَّصِّ بِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قِيْلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّةِ - قَالَ الْاِمَامُ الْقَاضِيْ اَبُوْ زَيْدٍ لَوْ اَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّأْفِيْفَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيْفُ الْاَبَوَيْنِ وكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى : " يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ " الآيَة - وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدَيْنِ عَنِ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ بِاَنْ كَانَا فِيْ سَفِيْنَةٍ تَجْرِيْ

کا حکم فرمایا ، گویا یہ حکم دن کی پہلی گھڑی میں متوجہ ہوا اور قانون یہ ہے کہ حکم پہلے متوجہ ہوتا ہے اس کے بعد اس کے بجا لانے کی نیت کی جا سکتی ہے۔ جب ایک گھڑی کا نیت کے بغیر گزرنا جائز ہوگیا تو ثابت ہوا روزہ شروع ہونے سے پہلے نیت کا موجود ہوجانا ضروری نہیں۔ وَفِيْهِ مَا فِيْهِ۔

إِلَى الْجَامِعِ لَا يُكْرَهُ الْبَيْعُ - وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ اِمْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْعَضَّهَا اَوْخَنَقَهَا يَحْنَثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعِبَةِ دُوْنَ الْإِيلَامِ لَا يُحْنِثُ لِإِنْعِدَامِ معنَى الضَّرْبِ وَهوَ الْإِيْلَامُ وكذا لَوْحَلَفَ لَايَتَكَلَّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَا يَحْنَثُ لِعَدْمِ الْإِفْهَامِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمْكِ وَالْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْاَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَالْاِنْسَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السِّمَاعِ يَعْلَمُ اَنَّ الحَامِلَ عَلٰى هٰذَا الْيَمِيْنِ اِنَّمَا هُوَالْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَاءُ مِنَ الدَّمِّ فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُعَنْ تَنَاوُلِ الدَّمْوِيَّاتِ فَيَدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰالِكَ

اور دلالۃ النص وہ چیز ہے جو اس حکم کی علت کے طور پر معلوم ہو جس پر نص وارد ہوتی ہے اور یہ معلوم ہونا لغت کے اعتبار سے ہو نہ کہ اجتہاد اور استنباط کے اعتبار سے[1]۔ اس کی مثال اس آیت کریمہ میں ہے :

"اور تم انھیں (والدین کو) اُف تک نہ ہو اور انھیں مت جھڑکو۔"

---

[1] یعنی اگر قرآن و حدیث میں کوئی حکم بیان کیا گیا ہو اور اس کے الفاظ کا لغوی معنٰی ہی دلالت کر دے کہ یہ حکم اس علت پر مبنی ہے۔ تو معنوی مناسبت سے اس علت کو دلالۃ النص کہا جاتا ہے اور اس علت کو جاننے کے لیے اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں ہوتی ہر شخص جان جاتا ہے کہ یہ حکم اس علت پر مبنی ہے۔

لغتِ (عرب) کے معانی سے واقف شخص پہلی ہی مرتبہ (یہ آیت) سُن کر سمجھ جاتا ہے
کہ تأفیف (اُف نہ کہنے) کو حرام قرار دینا والدین تکلیف دور کرنے کے لیے ہے
(یعنی اُف نہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں کوئی تکلیف نہ دو[1]) اور اس نوع
(دلالۃ النص) کا حکم یہ ہے کہ منصوص علیہ (جس کام پر حرام یا واجب ہونے کی
نص کی گئی ہے) کی علت کے عام ہونے کے سبب اس کا حکم بھی عام رہے گا۔
(جہاں علِت پائی جائے گی حکم پایا جائے گا) اسی مفہوم کے سبب سے ہم کہتے ہیں
کہ والدین کو (معاذاللہ) مارنا، گالی دینا مزدور گیری کے سبب باپ سے اپنی
خِدمت کروانا۔ قرضہ (نہ لوٹانے) کے سبب (ماں باپ کو) قید کروانا اور انہیں
(اولاد کو قتل کرنے کے بدلے میں) قصاص کے طور پر قتل کرنا۔ یہ سب امور
حرام ہیں[2]۔ پھر دلالۃ النص صریح نص ہی کی طرح ہے۔ چنانچہ دلالۃ النص کے
ساتھ سزا ثابت کی جاسکتی ہے۔ ہمارے فقہا (احناف) کہتے ہیں کہ جماع کرنے
میں (روزہ توڑنے کا) کفارہ نص کے ساتھ ثابت ہے اور کھانے پینے میں دلالت
النص کے ساتھ[3]۔ اور اس معنٰی پر اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ اسی علت (ج

---

[1] یعنی قرآن نے تو صِرف یہی حکم دیا ہے کہ والدین کے آگے اُف تک نہ کرو مگر ہر شخص پر واضح ہے کہ اُف کہنے سے ممانعت اس علت کی بناء پر ہے کہ اس سے والدین کی دل شکنی و بے ادبی ہوتی ہے انھیں تکلیف ہوتی ہے

[2] چونکہ ہر شخص پر واضح ہے کہ والدین کو اُف کہنے کی ممانعت اس علت پر مبنی ہے کہ اس سے انھیں تکلیف ہوتی ہے یہ ان کی بے ادبی ہے تو جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہ امر حرام و ممنوع ہو جائے گا۔ اس لیے ماں باپ کو مارنا گالی دینا، باپ سے مزدور کی طرح کام لینا۔ باپ نے بیٹے سے قرض لیا ہو اور وہ واپس نہ کر سکے تو اسے قید کروانا یہ سب امور حرام ہیں۔ اسی طرح اگر باپ بیٹے کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔

[3] دلالۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم اسی طرح ہے جیسے عبارت النص سے ثابت ہوا ہو
بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ

منصوص علیہ میں پائی جاتی ہے) پر حکم دائر ہو گا۔ امام قاضی ابو زید ؒ فرماتے ہیں اگر کوئی قوم اُف کہنے کو تعظیم خیال کرتی ہو تو ان پر والدین کو اُف کہنا حرام نہ ہو گا۔[1] اسی طرح ہم اس آیت مبارکہ : "اے مومنو! جب (جمعہ کی نماز کے لیے) پکارا جائے" الخ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : کیونکہ وہ ایسی علت سے معلول ہوتا ہے جسے ہر کوئی جانتا ہے۔ لہٰذا دلالۃ النص سے شرعی حدود بھی ثابت ہو جاتی ہیں۔ جس کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآنی نص کے مطابق روزہ تین چیزوں سے صبح تا شام بچنے کا نام ہے یعنی کھانا پینا اور جماع کرنا۔ اب حدیث مبارک میں صرف جماع کرنے پر سزا بیان ہوئی ہے۔ چنانچہ تمام صحاح ستہ میں حدیثِ اعرابی مذکور ہے کہ ایک اعرابی نے آ کر عرض کیا یا رسول اللہ میں ہلاک ہو گیا۔ فرمایا کیا بات ہے؟ کہا میں نے رمضان میں دن دہاڑے اپنی بیوی سے صحبت کر لی۔ آپ نے فرمایا غلام آزاد کر دو۔ کہا میں تو صرف اپنے آپ ہی کا مالک ہوں۔ فرمایا پے در پے ساٹھ روزے رکھو۔ کہنے لگا یا رسول اللہ! یہ ایک روزے کے سبب میں آپ کے پاس آیا ہوں (تو ساٹھ کیسے پورے ہوں گے) فرمایا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاؤ۔ کہنے لگا۔ مجھ میں یہ طاقت نہیں۔ آپ نے حکم فرمایا کہ کھجوروں کی ایک ٹوکری لائی جائے۔ تو وہ لائی گئی۔ آپ نے فرمایا جاؤ اسے مساکین میں بانٹ دو (یہی کافی ہے) اس نے کہا بخدا مدینہ طیبہ کے دونوں کناروں کے درمیان مجھ سے اور میرے اہل و عیال سے بڑھ کر کوئی حاجت مند نہیں۔ فرمایا جاؤ تم کھاؤ اور تمہارے بچے کھائیں۔ یہی تمہارے کفارہ کے لیے کافی ہے۔ مگر تمہارے بعد کسی اور کو یہ کافی نہ ہو گا۔ یہ حدیث صرف روزے میں جماع کرنے کا کفارہ بیان کرتی ہے۔ مگر ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ کفارہ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لازم فرمایا کہ اُس اعرابی نے عمداً روزہ توڑ دیا تھا۔ اور روزے میں عمداً کھانے پینے میں بھی یہ علت موجود ہے اس لیے یہ کفارہ کھانے پینے کی صورت میں بھی لازم آئے گا۔

[1] جب دلالۃ النص سے ثابت ہو گیا کہ یہ منصوص علیہ حکم فلاں علت پر مبنی ہے تو وُہ حکم اسی علت پر دائر ہو گا۔ علت کے پائے جانے سے پایا جائے گا اور علت کے اُٹھ جانے سے اُٹھ جائے گا اگرچہ وہ حکم منصوص علیہ ہو۔ اسی لیے قاضی ابو زید ؒ فرماتے ہیں اگر کسی قوم میں کسی کو اُف کہنا اظہار تعظیم کے لیے ہو تو والدین کو اف کہنا اس قوم پر حرام نہ ہو گا۔

یں کہتے ہیں کہ اگر ہم ایسی خرید و فروخت فرض کرلیں جو ہم بدل در نیے بیچنے والے د
کے لیے جمعہ کی طرف جانے سے رکاوٹ نہ بنے۔ بایں طور کہ وہ دونوں ایک
میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہے۔ تو بیع مکروہ نہ ہوگی [1] اسی بُنیاد پر ہم
ہیں۔ جب کسی نے قسم اُٹھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا۔ پھر اس نے اس
بال کھینچے۔ دانتوں سے کاٹا یا گلہ گھونٹا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ بشرطیکہ تک
دینے کی صورت میں ہو اور اگر مارنے یا بال نوچنے کی صورت میاں بیوی میں پیار
دوران پائی جائے جو تکلیف دینے کی غرض سے نہ ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور جب
قسم اٹھائی کہ وہ فلاں شخص کو نہیں مارے گا۔ پھر اُسے اس کی موت کے بعد مارا تو
نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ ضرب کا معنیٰ "جو تکلیف دینا ہے" موجود نہیں اور اگر
نے قسم اٹھائی ہے کہ وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا۔ پھر اس کی موت کے
اس سے کلام کی تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ سمجھانے کا مفہوم موجود نہیں [2]۔ اس معنیٰ

---

[1] جب یہ قاعدہ مُسلم ہوگیا کہ جب کوئی حکم کسی علت پر دائر ہو اور وہ علت ہر کسی پر ظاہر ہو تو
عِلت کے اُٹھ جانے سے حکم اُٹھ جاتا ہے تو اس کی مثال یہ بھی ہے کہ اللہ نے فرمایا جب جُمعہ کے
(نماز جُمعہ کے لیے) اذان دے دی جائے تو ذکر خدا (نماز) کے لیے دوڑے آؤ اور خرید و فروخت
چھوڑ دینے کا حکم اس لیے ہے کہ وُہ جمعہ کی طرف جانے سے مانع ہے۔ لہٰذا اگر کسی صورت میں
نہ ہو بایں طور کہ دو شخص گاڑی میں بیٹھ کر جمعہ ہی پڑھنے جا رہے ہوں اور راستے میں دورانِ گفتگو
خرید و فروخت بھی کرلیں تو یہ ناجائز نہیں۔

[2] یعنی چونکہ دلالۃ النص یہ ہے کہ کوئی شرعی حکم ایسی علت پر مبنی ہو جس کا علت ہونا ہر کسی پہ
ہو تو جہاں وہ پائی جائیگی حکم بھی پایا جائے گا۔ اور علت کے ارتفاع سے حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔ اس
لیے جب کسی نے کہا کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا تو اسے اس کی زندگی تک ہی محدود
رکھا جائے گا کیونکہ عامۃ الناس کے نزدیک ایسے کلمات کسی کی زندگی ہی میں استعمال ہوتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ

اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ پھر اس نے مچھلی یا مکڑی کا گوشت کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھایا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ لغت کا جاننے والا شخص پہلی ہی مرتبہ سن کر جان جائے گا کہ اس قسم کے اٹھانے کا باعث یہ ہے کہ ان چیزوں سے بچا جائے۔ جو خون ہی سے پھولتی پھیلتی ہیں[۱]۔ تو خون والی چیزوں کے کھانے سے احتراز مقصود ہے تو اسی پر حکم دائر ہو گا۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَايَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ اِلَّا بِهٖ كَاَنَّ النَّصَّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِىْ نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ۔ مِثَالُهٗ فِى الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْاَةِ اِلَّا اَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِىْ الْمَصْدَرَ فَكَاَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَآءِ۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: موت کے بعد اور عام لوگ روح نکل جانے کے بعد جسم کے لیے کسی قسم کا ادراک حاصل ہونے سے متعارف نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ واقعتاً روح کے انفصال کے بعد کلام سمجھنا یا ضرب سے الم محسوس کرنا بھی متحقق نہیں، کیونکہ صحیح مسلم شریف میں ہے کہ میت ان لوگوں کے قدموں کی آہٹ بھی سنتی ہے جو اسے دفن کر کے واپس جاتے ہیں۔ ایسی ہی دیگر احادیث بھی اس موضوع پر کثیر ہیں۔

[۱] عرفِ عام میں گوشت اسی چیز کو کہتے ہیں جو خون سے تیار ہوتا ہے اور قرآن میں بھی فرمایا گیا کہ ہم نے نطفہ سے خون بنایا۔ خون سے لوتھڑا بنا، لوتھڑے میں ہڈی پیدا کی گئی اور ہڈی پہ گوشت چڑھایا گیا۔ اس لیے مچھلی اور مکڑی اس قسم میں شامل نہ ہوں گی کیونکہ ان دونوں میں خون نہیں، مچھلی کو کاٹیں تو بظاہر کچھ لال سی رطوبت نکلتی ہے مگر وہ خون نہیں۔ کیونکہ خون سوکھ کر سیاہ رنگ اختیار کر جاتا ہے مگر مچھلی کی رطوبت سوکھ کر سفید ہو جاتی ہے اور قرآن میں جو مچھلی کو "لَحْمًا طَرِيًّا" فرمایا گیا ہے تو یہ بطریقِ مجاز ہے کیونکہ مچھلی بھی بظاہر گوشت ہی نظر آتی ہے۔

وَإِذَا قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْآمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى۔ وَذَالِكَ لِأَنَّ قَوْلَهٗ أَعْتِقْ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّيْ بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْإِعْتَاقِ فَأَعْتِقْهُ عَنِّيْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْإِقْتِضَآءِ وَيَثْبُتُ الْقَبُوْلُ كَذَالِكَ لِأَنَّهٗ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ۔ وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتِقْ عَبْدِيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يُحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقُبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقُبُوْلُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا أَثْبَتْنَا الْبَيْعَ إِقْتِضَآءً أَثْبَتْنَا الْقُبُوْلَ ضَرُوْرَتًا بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ فَإِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْإِقْتِضَآءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ۔ وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى أَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ۔ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْإِقْتِضَآءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ۔ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ إِنْ أَكَلْتُ وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا دُوْنَ

طَعَامٍ لا يصِحُّ لِاَنَّ الاَكلَ يَقتَضِى طَعامًا فكانَ
ذالك ثابتًا بطريقِ الِاقتضآءِ فَيُقَدَّرُ بقدرِ الضرُورَةِ
وَالضرورةُ تَرْتَفِعُ بِالفردِ المُطلَقِ وَلا تخصِيصَ فى
الفَرْدِ المُطلَقِ لِاَنَّ التَخْصِيصَ يَعتمِدُ العُمُومَ۔ ولَوقال
بعد الدُّخولِ اِعْتَدِّى وَنوى بهٖ الطَّلاقَ فَيقَعُ الطَّلاقُ
اِقتضآءً لِاَنّ الاعتدادَ يَقتَضِى وُجودَ الطلاقِ فَيقَدَّرُ
الطلاقُ مَوجودًا ضُرورتًا۔ وَلِهٰذا كان الواقِعُ بهٖ
رَجْعيًّا لِاَنّ صِفةَ البَيْنُونةِ زائدةٌ علىٰ قدرِ الضُّرورةِ
فلا يَثبتُ بطريقِ الِاقتضآءِ وَلا يقعُ اِلّا واحِدٌ لما ذَكرنا۔

جبکہ اقتضاء النص نص پر (چند الفاظ کی) زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر نص کا معنیٰ درست نہیں ہو سکتا۔ گویا نص اس زیادتی کا تقاضا کرتی ہے تاکہ اپنی ذات میں اس کا معنیٰ درست ہو سکے[1]۔ شرعی احکام میں اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی (اپنی بیوی سے) کہے اَنْتِ طَالِقٌ تم صاحبِ طلاق ہو۔ تو لفظِ طالق عورت کی صِفت ہے۔ جبکہ صفت مصدر کی متقاضی ہے گویا مصدر (طلاق) بطریقِ اقتضاء یہاں موجود ہوا[2]۔ اور جب کسی نے (دوسرے شخص سے) کہا تم اپنا غلام میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کر دو۔ اس نے کہا میں نے آزاد کر دیا۔ تو حکم دینے والے شخص کی طرف سے غلام آزاد ہو جائے گا اور اس پر ہزار درہم لازم آئے گا۔ اور اگر اس حکم کرنے والے نے کسی کفّارہ کا ارادہ کیا ہو تو اس کی نیّت کے مُطابق

---

[1] اقتضاء کا معنیٰ چاہنا ہے۔ جب کسی عبارت کی ایسی کیفیت ہو کہ جب تک اس کو ایک مخصوص مفہوم پر نہ ڈھالا جائے تب تک مذکور الفاظ کا معنیٰ درست نہ ہو سکے اور کبھی اس کے لیے چند الفاظ محذوف ماننا پڑتے ہیں تو وہ محذوف الفاظ نص کا اقتضا یا مُقتضیٰ کہلاتے ہیں۔

[2] اور سمجھا جائے گا کہ اس نے یوں کہا تھا۔ انت صاحبۃ طلاقٍ۔

کفارہ بھی ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ تم میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے
اسے آزاد کرو، یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کا معنی کچھ یوں ہو کہ تم اسے ہزار کے بدلے
مجھ سے بیچ دو۔ پھر میرا وکیل بن کر اسے میری طرف سے آزاد کر دو۔ لہذا بطریق
بیع ثابت ہو گئی اور (آمر کی طرف سے بیع کا) قبول کرنا بھی اسی طرح ثابت ہوا
کیونکہ وہ بیع کا رکن[1] ہے۔ اسی بنیاد پر امام ابو یوسف نے فرمایا اگر کسی نے کہا تم
اپنا غلام میری طرف سے کسی معاوضہ کے بغیر آزاد کر دو اس نے کہا میں نے آزاد
کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے قرار پائے گی اور یہ عبارت (غلام
ہبہ کرنے اور (اسے آزاد کرنے کے لیے اس کے مالک کو) وکیل بنانے کی متقاضی
ٹھہرے گی اور اس میں غلام پر (آمر کا) قبضہ کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ بیع کے معاملہ
میں قبول ہی کی طرح ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ قبول کرنا تو بیع کا رکن ہے۔ جب ہم نے
(گذشتہ صورت میں) بطور اقتضا بیع ثابت کی تو قبول ثابت کرنا بھی ضروری ٹھہرا
جبکہ ہبہ کے معاملہ میں قبضہ کا معاملہ ایسا نہیں۔ کیونکہ ہبہ میں قبضہ رکن نہیں کہ بطریق

---

[1] جب ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تم ہزار درہم پر اپنا غلام میری طرف سے آزاد کر دو تو اس عبارت کے ضمن میں بطور اقتضاء یہ الفاظ بھی موجود شمار کرنے پڑتے ہیں کہ گویا اس نے کہا ہے تم اپنا غلام مجھے ہزار درہم پر فروخت کر دو پھر میری طرف سے میرے وکیل کی حیثیت سے میرا غلام آزاد کر دو اور جواب میں جب اس نے کہا کہ میں اسے آزاد کرتا ہوں تو اس کا مطلب بھی ہے کہ میں اپنا غلام ہزار درہم پر تجھے فروخت کرتا ہوں۔ پھر تمہارے وکیل کی حیثیت سے اسے آزاد کرتا ہوں۔ تو اس عبارت میں غلام کی بیع بطور اقتضاء ثابت ہو گئی۔
جب بیع ثابت ہوئی تو ماننا پڑے گا کہ گویا حکم دینے والے شخص نے یہ بھی کہہ دیا کہ میں نے یہ بیع قبول کر لی۔ کیونکہ قبولیت بیع کا رکن ہے۔ جس کے بغیر بیع ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔

اقتضائے ہبہ ثابت ہونے سے قبضہ بھی ثابت ہوجاتا ہے[1]۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں جب کسی نے انتِ طالق کہا اور تین طلاقیں مُراد لیں تو یہ صحیح نہیں کیونکہ طلاق کو یہاں بطورِ اقتضاء مذکور شمار کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں اس کا شمار بقدرِ ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت ایک طلاق سے بھی ختم ہوجاتی ہے۔ اس لیے ایک ہی طلاق مذکور شمار کی جاتی گی[2]۔ اسی قاعدہ پر اس قول کا حکم بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر میں

---

[1] امام ابو یوسف فرماتے ہیں اگر کوئی شخص کسی سے کہے کہ تم میری طرف سے اپنا غلام بلا معاوضہ آزاد کردو۔ وہ کہے میں نے کر دیا تو وہ حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا۔ گویا معنی یہ ہے کہ تم اپنا غلام مجھے ہبہ کردو پھر میرا وکیل بن کر میرا غلام آزاد کردو اور یہ گذشتہ صورت جیسا معاملہ بن گیا۔ وہاں بیع بطریقِ اقتضاء ثابت ہوتی تھی۔ یہاں ہبہ بطریقِ اقتضا ثابت ہوا ہے جس طرح وہاں حکم دینے والے شخص کا بیع کو قبول کرنا بطورِ اقتضاء ثابت ہوا۔ یہاں غلامِ موصوب کا قبضہ بطورِ اقتضا ثابت ہوگیا۔ مگر امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ اس صورت کو پہلی صورت پہ قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ ایجاب اور قبول بیع کے دو ارکان ہیں۔ بیع تب ثابت ہوتی ہے جب یہ دونوں پہلے ثابت ہوں۔ لہٰذا پہلی صورت میں بیع کے ثبوت سے قبولیت خود ہی ثابت ہوگئی۔ جبکہ ہبہ میں موصوب چیز پر قبضہ کرنا ہبہ کا رکن نہیں اس کی شرط ہے۔ یعنی جسے کوئی چیز ہبہ کی گئی ہو جب تک وہ اس پر قبضہ نہ کرلے ہبہ مکمل نہیں ہوتا اور اس چیز میں اس کا کوئی تصرف جائز نہیں۔ چونکہ زیرِ بحث صورت میں حکم دینے والے نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا۔ صرف زبان ہی سے گفتگو ہورہی ہے۔ اس لیے قبضہ کے بغیر اس کا کسی شخص کو وکیل بنا کر اس غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں اور وہ غلام اپنے مالک کی طرف سے آزاد ہوگا۔ حکم دینے والے کی طرف سے نہیں۔ اگر وہ حکم دینے والا شخص اس طرح اپنا کوئی کفارہ ادا کرنا چاہتا ہے تو وہ ادا نہیں ہوگا۔ جبکہ پہلی صورت میں حکم دینے والے کا کفارہ ادا ہوجاتا ہے۔

[2] اقتضاء النص میں چند الفاظ اس لیے زائد مانے جاتے ہیں کہ ان کے بغیر نص کا معنیٰ درست

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کھاؤں تو (میری بیوی کو طلاق یا غلام آزاد ہے) اور وہ کسی مخصوص طعام کا کھانا لے تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ لفظ "کھانا" (اپنے بعد لفظِ) "طعام" کا تقاضا کرتا تو لفظِ طعام یہاں بطریقِ اقتضاء ثابت ہوا۔ لہذا اسے بقدرِ ضرورت ہی مقدّر شمار کیا جائے گا اور ضرورت مطلق فرد کے ساتھ بھی ختم ہو جاتی ہے جبکہ مطلق فرد میں کوئی تخصیص نہیں۔ کیونکہ تخصیص کا اعتماد عموم پر[1] ہے اور اگر کسی نے (بیوی کے ساتھ دخول کے بعد (اُسے) کہا "جاؤ اپنی عِدّت پوری کرو۔" اور اس سے طلاق مُراد لی تو بطریقِ اقتضا طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ عدّت پوری کرنا پہلے طلاق کا وجود چاہتا ہے۔ لہذا ضرورتاً طلاق مذکور شمار کی جائے گی۔ اِس لیے اس سے رجعی طلاق واقع ہو گی۔ (نہ کہ طلاقِ بائنہ) کیونکہ بینونت قدرِ ضرورت سے زائد ہے تو وہ بطریقِ اقتضاء ثابت نہ ہو سکے گی اور ہمارے ذکر کردہ قاعدہ کے مطابق ایک ہی طلاق واقع ہو پائے گی۔[2]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: نہیں ہوتا۔ اس لیے صرف اتنے الفاظ ہی زائد مانے جائیں گے جن سے معنیٰ درست ہو جاتے۔ انتِ طالق میں ایک طلاق مقدر ماننے سے معنیٰ قائم ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس سے تین طلاق ثابت نہ ہوں گی۔

[1] تخصیص عام میں سے کی جاتی ہے۔ مطلق سے نہیں، کہ مطلق میں عموم نہیں ہوتا۔ مطلق کسی ایک فرد کے تحقق سے متحقق ہو جاتا ہے۔ جبکہ عام اپنے تمام افراد کو بیک وقت گھیرتا ہے۔

[2] یعنی جب اس نے کہا جاؤ اپنی عِدّت پوری کرو تو معنیٰ یہ ہے کہ جاؤ تم خود کو میری طرف سے طلاق دے لو پھر اس کی عدّت پوری کرو۔ تو طلاق بطور اقتضاء ثابت ہوئی اور اقتضاء ایک طلاق سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ عورت خود کو ایک طلاق دے کر اس کی عدّت پوری کر سکتی ہے۔ تین طلاق نہیں دے سکتی اور نہ ہی اسے طلاق بائنہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ بینونت ضرورت سے زائد چیز ہے۔ صرف مفہوم طلاق کافی ہے۔

❁ **فصل** - (فِی الْاَمْرِ) اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَۃِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِہٖ اِفْعَلْ وَفِی الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ وَذَکَرَ بَعْضُ الْاَئِمَّۃِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِھٰذِہٖ الصِّیْغَۃِ وَاسْتَحَالَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاہُ اَنَّ حَقِیْقَۃَ الْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِھٰذِہٖ الصِّیْغَۃِ فَاِنَّ اللّٰہَ مُتَکَلِّمٌ فِی الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَکَلَامُہٗ اَمْرٌ وَنَھْیٌ وَاِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ ھٰذِہٖ الصِّیْغَۃِ فِی الْاَزَلِ وَاسْتَحَالَ اَیْضًا اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاہُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِھٰذِہٖ الصِّیْغَۃِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَی الْعَبْدِ وَھُوَ مَعْنَی الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ ھٰذِہٖ الصِّیْغَۃِ اَلَیْسَ اَنَّہٗ وَجَبَ الْاِیْمَانُ عَلٰی مَنْ لَّمْ تَبْلُغْہُ الدَّعْوَۃُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ - قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَؒ لَوْلَمْ یَبْعَثِ اللّٰہُ تَعَالٰی رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَی الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُہٗ بِعُقُوْلِھِمْ فَیُحْمَلُ ذٰلِکَ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِھٰذِہٖ الصِّیْغَۃِ فِی حَقِّ الْعَبْدِ فِی الشَّرْعِیَّاتِ حَتّٰی لَایَکُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَۃِ قَوْلِہٖ اِفْعَلُوْا وَلَایَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِہٖ وَالْمُتَابَعَۃُ فِیْ اَفْعَالِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَۃِ وَاِنْتِفَاءِ دَلِیْلِ الْاِخْتِصَاصِ-

❁ **فصل** - اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَیْ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِیْنَۃِ الدَّالَّۃِ عَلَی اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ

اللُّزُومِ نحو قولہٖ تعالیٰ: "وَاِذَا قُرِئَ القُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَہٗ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّکُمْ تُرحَمُونَ" وقولہٖ تعالیٰ: "لا تَقْرَبا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فتَکُونا مِنَ الظَّالِمِین" والصَّحِیحُ مِنَ المذْھَبِ اَنَّ مُوجَبَہٗ الْوُجُوبُ اِلَّا اِذا قَامَ الدَّلِیلُ علیٰ خِلافِہٖ لِاَنَّ تَرْکَ الاَمْرِ مَعْصِیَۃٌ کَمَا اَنَّ الْاِیتِمَارَ طَاعَۃٌ۔

قَالَ الْحَمَّاسِیُ ۔

اَطَعْتَ لِاَمِرِیکَ بِصَرْمِ حَبْلِی ‏ ‏ ‏ ‏ مُرِیْھِم فِی اَحِبَّتِھِمْ بِذَاکِ
فَھُمْ اِنْ طَاوَعُوکَ فَطَاوِعِیْھِمْ ‏ ‏ ‏ ‏ وَاِنْ عَاصُوکِ فَاعْصِی مَنْ عَصَاکِ

وتحقیقُہٗ اَنَّ لُزومَ الْاِیتمارِ اِنّما یکونُ بقدرِ وِلایۃِ الآمرِ علی المُخَاطَبِ وَلھٰذا اِذا وَجَّھْتَ صِیغَۃَ الاَمرِ اِلیٰ مَنْ لَایَلْزَمُہٗ طاعتُکَ اَصلًا لَا یکونُ ذالِکَ مُوجِبًا لِلْاِیتمارِ وَاِذا وَجَّھَتھا اِلیٰ مَنْ یَّلْزَمُہٗ طَاعَتُکَ مِنَ العَبِیْدِ لَزِمَہٗ الاِیتمارُ لامحالۃ حتیٰ لَوْتَرَکَہٗ اخْتِیارًا یَسْتَحِقُّ العِقَابَ عُرْفًا وشَرْعًا فَعَلیٰ ھٰذا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُومَ الْاِیتِمَارِ بِقَدرِ وِلَایَۃِ الْآمِرِ۔ اِذَا ثَبَتَ ھٰذا فَنَقولُ اِنَّ لِلّٰہِ تَعَالیٰ مِلْکًا کَامِلًا فی کُلِّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَآءِ الْعَالَمِ وَلَہٗ التَّصَرُّفُ کَیْفَ شَآءَ وَاَرَادَ۔ وَاِذَا ثَبَتَ اَنّ مَنْ لَہٗ الْمِلْکُ القَاصِیُ فِی العَبْدِ کَانَ تَرْکُ الْاِیتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّکَ فِی تَرْکِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَدَکَ مِنَ العَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَیْکَ

شَآبِیبُ النِّعَمِ،

فصل۔ (امر کے متعلق) لغت میں کسی کہنے والے کا دوسرے شخص کو یہ کہنا کہ (یہ کام) کرو، امر ہے اور شرع میں دوسرے شخص پر کسی کام کو لازم قرار دینے کا تصرف امر[1] ہے اور بعض ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر کا مفہوم اسی صیغہ (اِفْعَلْ۔ کہ یہ کام کرو) کے ساتھ خاص ہے، (مگر) یہ محال ہے کہ اس کا معنیٰ یہ ہو کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور اس کی کلام میں امر، نہی خبر دینا اور خبر طلب کرنا سب موجود ہے اور ازل میں اس صیغہ (کے حروف) کا پایا جانا محال[2] ہے اور یہ بھی محال ہے کہ اِس قول (بعض ائمہ) کا معنیٰ یہ ہو کہ آمر کے امر کی مراد (یعنی وجوب) اس صیغہ سے خاص ہے۔ کیونکہ شارع (اللہ اور اس کے رسُول) کی امر سے مُراد بندے پر کسی فعل کا واجب کرنا

---

[1] امر کی یہ تعریف بہت جامع اور مانع ہے۔ اس میں کسی صیغہ کی قید نہیں کوئی بھی صیغہ ہو خواہ وہ خبر ہو جیسے کُتِبَ عَلَیکُمُ الصِّیَامُ یا استفہام جیسے اتأمُرُونَ بالبِرّ وتَنسَونَ اَنفُسَکُمْ، جس بھی صیغے سے بات کی جائے، اگر اس کا مقصد کسی پر کوئی لازم قرار دینا ہے تو وُہ اصطلاحِ شرع میں امر ہے خواہ وہ اصطلاحِ صرف ونحو میں امر نہ ہو، ایسا بھی ممکن ہے کہ اصطلاحِ صرف میں تو ایک لفظ امر ہو اور عند الشرع امر نہ کہلائے۔ جیسے رَبِّ اغفرلی یہ امر نہیں دُعا ہے۔

[2] بعض ائمہ نے امر کے لیے صیغہ "اِفْعَلْ" یا کسی اور صیغۂ امر کا ہونا ضروری قرار دیا۔ چونکہ فنی اعتبار سے اس صیغہ کو ضروری قرار دینا غلط ہے اس لیے مصنفؒ نے اس پر اعتراض کیا کہ اللہ کی کلام ازلی ہے۔ اس کی کلام اس کی ذات کی طرح قدیم ہے اور اِفْعَلْ تو چند حروف سے ترتیب یافتہ لفظ ہے تو پھر اللہ کی کلام میں امر نہیں ہونا چاہیئے جبکہ اس کی کلام میں امر بھی ہے نہی بھی ہے وہ خبر دیتا ہے اور خبر طلب کرتا ہے یعنی استفہام کرتا ہے۔ جبکہ مصنف کی ذکر کردہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ جو ہمارے نزدیک ابتلاء کا مفہوم ہے (کہ خدا نے بندے پر فعل لازم کرکے ا
آزمایا کہ اسے پورا کرتا ہے یا نہیں) جبکہ یہ وجوب (اور ابتلاء) اس صیغہ کے بغیر بھی ثاب
ہوجاتا ہے۔ کیا اس شخص پر جسے دعوتِ (اسلام) نہیں پہنچی۔ (کچھ حکم) سُنے بغیر ایم
(باللہ) واجب نہیں[1]؟ اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں اگر اللہ تعالےٰ کوئی رسُول بھ
دنیا میں نہ بھیجتا تو بھی اہلِ عقل پر انکی عقول کی بدولت اللہ کی معرفت لازم ہوتی[2]۔ ت
(مذکور بعض ائمہ کا) یہ قول اس چیز پہ محمول کیا جائے گا کہ بندوں کے لیے مسائل
شرعیہ (نہ کہ اعتقادیہ) میں امر کی مُراد اس صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص[3] ہے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تعریف پر یہ اعتراض نہیں آتا وہ کلامِ ازلی کو بھی شامل ہے۔ اس میں نفس
صیغہ کی بھی قید نہیں۔

[1] بعض ائمہ کی بیان کردہ مذکورہ تعریف پر جب اعتراضات ہوئے تو اُنھوں نے کہا ہماری تع
کا مفہوم یہ ہے کہ امر کا مقصود وجوب ہے اور یہ اسی صیغہ اِفْعَلْ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس
میں حکم اور استبداد کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں۔ یہ تاویل بھی غلط ہے۔ ایسا بھی
ممکن ہے کہ اس صیغہ کے بغیر وجوب ثابت ہوجاتے۔ چنانچہ جس شخص کو دعوتِ اسلام نہیں
پہنچی وہ غاروں میں رہتا تھا یا پہاڑوں میں۔ اس پر بھی زمین و آسمان اور چاند سورج، ستاروں
کو دیکھ کر اپنی عقل سے خالق و صانع یعنی اللہ پر ایمان لانا واجب ہے حالانکہ وہاں کوئی صیغہ وارد نہیں ہ

[2] امام صاحب کے ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ربُّ العزّت کی شان اس کے کارخانۂ قدرت سے
اتنی ظاہر و باہر ہے کہ اگر کوئی بتلانے والا نہ بھی ہو تب بھی وہ از خود روشن ہے لہذا آپ کی کلام پ
یہ اعتراض نہ ہوگا کہ اللہ تو فرماتا ہے ہم کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتے جب تک
ان میں رسُول نہ بھیج دیں۔ (سورۃ بنی اسرائیل آیت ۱۵) اس لیے کہ اس سے بداعمالیوں کی سزا مراد
ہے۔ نہ کہ اصلِ ایمان ترک کرنے کی سزا۔

[3] حضرتِ مُصنف رح نے بعض ائمہ کی بیان کردہ سابقہ تعریفِ امر کی تاویل یہ کی کہ بندگانِ خدا
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پہ)

چنانچہ (خود) نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کا فعل آپ کے اِس قول کے برابر نہیں ہوسکتا کہ "یہ کام کرو" اور نہ ہی (آپ کے فعل کے) وجوب کا اعتقاد لازم ہے۔ البتہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے افعال (مُبارکہ) میں آپ کی متابعت اس وقت واجب ہوتی ہے جب آپ نے مواظبت فرمائی ہو اور اس فعل کے آپ کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل موجود نہ ہو[1]

فصل: مطلق امر یعنی جس کے ساتھ لازم ہونے یا نہ ہونے کا قرینہ موجود نہ ہو، کے متعلق لوگوں (فقہاء) کا اختلاف ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے غور سے سُنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: میں باہم ایک دوسرے کے معاملات میں الزام وجوب کے لیے صیغہ امر یعنی افعل کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اب اس تعریف پہ یہ اعتراض نہ رہا کہ اللہ پر ایمان لانا صیغہ امر کے بغیر بھی واجب ہے۔ مگر یہ اعتراض پھر بھی قائم ہے کہ بندوں کے معاملات میں بھی وجوب ثابت کرنے کے لیے اس صیغہ کی ضرورت نہیں۔ خبر کی صورت میں بھی وجوب ثابت ہو جاتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ یا لتوءمنن بہ و لتنصرنہ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے کہ تم پر یہ کام کرنا لازم ہے یا تم ایسا ضرور کروگے۔

[1] مصنف نے بعض ائمہ کی تعریفِ امر کی جو تاویل کی ہے اس کی تائید میں فرما رہے ہیں کہ صیغہ امر یعنی افعل کی اہمیت کا یہ عالم ہے کہ اگر نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم یہ صیغہ ارشاد نہ فرمائیں کہ یہ کام کرو اور خود وہ کام کیا کریں تو صرف آپ کے کرنے سے امت پر اسے واجب نہیں قرار دیا جائے گا۔ البتہ اس صورت میں آپ کے افعال مبارکہ پر عمل واجب ہو جاتا ہے جب آپ ایک کام ہمیشہ پابندی سے کریں اور کبھی اسے ترک نہ کریں اور بیانِ جوازِ ترک کے لیے ایک بار بھی اسے نہ چھوڑیں اور کوئی ایسی دلیل بھی قائم نہ ہو جو یہ بتلائے کہ یہ فعل آپ ہی سے خاص ہے جیسے آپ نے زندگی بھر اپنی داڑھی مُبارک قدرِ قبضہ سے کم نہیں کی تو یہ دلیل وجوب ہے۔

کیا جاتے"۔ (سورہ اعراف آیت ۲۰۴) اور ارشاد ربّ العزّت ہے: "اور اس درخت کے قریب نہ جانا ورنہ تم (خود پر) زیادتی کرنے والے ٹھہرو گے" (سورۃ بقرہ آیت ۳۵) اور صحیح مذہب یہی ہے کہ امر کا مفہوم فعل کا وجوب ہے البتہ اگر اس کے خلاف (معنیٰ) پر دلیل قائم ہو (تو وجوب مراد نہ ہوگا۔) کیونکہ امر ترک کرنا معصیت (گناہ) ہے اور امر پر عمل کرنا طاعت (فرماں برداری) ہے[1] حماسی کا شعر ہے۔

(ترجمہ) تم میری محبّت کا رشتہ کاٹنے میں اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت کرتی ہو نہیں بھی کہو کہ وہ اپنے محبوبوں سے یوں ہی کریں۔ (رشتہ کاٹ لیں)۔

اگر وہ تیری طاعت کریں تو تم بھی ان کی طاعت کرو اور اگر وہ تمھاری حکم عدولی کریں تو تم ان کی حکم عدولی کرو (میرا رشتہ نہ کاٹو)[2]

اس امر کی تحقیق یہ ہے کہ حکم بجا آوری کا لزوم اسی قدر ہوتا ہے۔ جس قدر مخاطب پر حکم دینے والے کو اختیار حاصل ہو۔ اسی لیے اگر تم امر کا صیغہ ایسے شخص

---

[1] امر کا حقیقی مدعیٰ اور تقاضا وجوب ہے۔ اسی لیے جب کسی قرینہ اور دلیل کے بغیر سادہ انداز میں امر وارد ہو تو وہ وجوب کے لیے ہوتا ہے جس کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ البتہ امر اپنے حقیقی معنیٰ سے ہٹ کر دیگر معانی کے لیے بھی آتا ہے مگر اس کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے کیونکہ حقیقی معنیٰ قرینہ و دلیل کا محتاج نہیں اور مجازی معنیٰ بہرحال محتاج ہے۔ چنانچہ دعاؤں میں صیغہ امر آتا ہے جیسے ربنا ھب لنا من ازواجنا الخ ربنا تقبل منا الخ وغیرہ مگر وجوب مراد نہیں، قرینہ حالیہ دلالت کرتا ہے کہ بندہ اپنے آقا پر کچھ واجب نہیں کرسکتا ورنہ بندہ و آقا کا مفہوم ہی غلط ہو جائے۔

[2] اس شعر میں امر کے بجا لانے کو طاعت اور نہ بجا لانے کو معصیت کیا گیا ہے۔ پتہ چلا عرفِ عام میں بھی صیغہ امر وجوب ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

کی طرف متوجہ کرو جس پر تمھاری طاعت قطعاً لازم نہ ہو تو یہ چیز حکم بجا آوری کو لازم نہیں قرار دیتی اور اگر ایسے شخص کی طرف حکم متوجہ کرو جس پر تمھاری اطاعت (فرماں برداری) لازم ہے۔ جیسے غلام تو غلام پر حکم بجا آوری لازم ہو جاتے گی۔ چنانچہ اگر اس نے جان بوجھ کر حکم ترک کیا تو عرف اور شریعت دونوں کے مطابق وہ سزا کا مستحق ہے۔ تو اس بنیاد پر ہم نے جان لیا کہ حکم بجا آوری حکم دینے والے کے اختیار و تصرف کے مطابق ہوتی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اپنے غلام میں ناقص ملکیت رکھنے والے آقا کا حکم نہ بجا لانا سزا کا سبب بنتا ہے تو اس رب کا حکم نہ بجا لانے کے متعلق تمھارا کیا خیال ہے جو تمھیں عدم سے وجود میں لایا اور تم پر نعمتوں کی برسات کر دی[1]۔

❁ فصل۔ اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِى التَّكْرَارَ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْقَالَ طَلِّقْ اِمْرَأَتِى فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْقَالَ زَوِّجْنِىْ اِمْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ ذَالِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ، وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ۔ ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ

---

[1] معلوم ہوا جب اللہ براہِ راست یا اپنے رسُول کے ذریعے کوئی امر جاری فرماتے تو بندوں پر اسے پورا کرنا واجب ہے۔ الّا یہ کہ قرینہ موجود ہو جو امر کو وجوب سے ہٹا دے۔ جیسے اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ اِنَّهٗ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ (تم جو چاہو کرو۔ بے شک وہ تمھارے اعمال سے خبردار ہے سُورۃ آیت) قرینہ حالیہ بتلا رہا ہے کہ زجر و توبیخ مراد ہے نہ کہ وجوب۔

بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَآءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِّنْهُ وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ۔ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدُ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ۔ وَلَا يَتَاَتّٰى عَلٰى ذٰلِكَ فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْاَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ اَسْبَابِهَا الَّتِيْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ وَالْاَمْرُ لِطَلَبِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِاِثْبَاتِ اَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَاِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ۔ ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهٗ مَا يُقَالُ اَنَّ الْوَاجِبَ فِيْ وَقْتِ

الظُّهرِ هُوَ الظُّهرُ فَتَوَجَّهَ الأَمْرُ لِأَدَاءِ ذَالِكَ الوَاجِبِ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الوَقْتُ تَكَرَّرَ الوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ ذَالِكَ الوَاجِبَ الآخَرَ ضَرُورَةَ تَنَاوُلِهِ كُلَّ الجِنسِ الوَاجِبِ عَلَيهِ صَومًا كَانَ أَوصَلوٰةً فَكَانَ تَكرَارُ العِبَادَةِ المُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ إِنَّ الأَمرَ يَقتَضِي التَّكرَارَ۔

فصل: کسی فعل کا امر تکرار نہیں چاہتا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ اگر کسی نے (دوسرے شخص سے) کہا کہ میری بیوی کو (میری طرف سے) طلاق دے دو۔ تو وکیل نے طلاق دے دی۔ اس کے بعد مؤکل نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ پہلے امر کے ساتھ اُسے دوبارہ طلاق دے دے اور اگر ایک شخص کسی سے کہتا ہے کہ کسی عورت سے میرا نکاح کرا دو۔ تو یہ امر بار بار نکاح کرانے پر مشتمل نہیں[1]، کیونکہ کسی کام کا حکم کرنا اس کام کو مختصراً واقع کر دینے کے معنٰی میں ہے۔ چنانچہ کسی کا کہنا اِضْرِبْ (مارو) ان کلمات "مارنے کا فعل عمل میں لاؤ" سے مختصر کیا ہوا ہے اور کلام مختصر ہو یا لمبی۔ اس کا حکم ایک ہی جیسا ہوتا ہے[2]۔

---

[1] جب کسی سے مطلقاً کہا جائے کہ یہ کام کرو اور یہ ذکر نہ کیا جائے کہ کتنی بار کرو تو ایک مرتبہ وہ کام کر دینے سے امر کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے جس کی مصنف نے دو مثالیں بیان کی ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ امر تکرار نہیں چاہتا کہ وہ فعل بار بار کیا جائے جس کا حکم دیا گیا ہے۔ البتہ اگر امر ایسی شرط سے معلق یا ایسی وصف سے متصف کر دیا جائے جو بار بار واقع ہو تو امر بھی متکرر ہو جائے گا۔ جیسے اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا یا اذا نودی للصلوٰۃ الخ مگر پھر بھی نفسِ امر میں تکرار نہیں آتا بلکہ ہر مرتبہ شرط یا وصف کے پائے جانے سے ایک ہی بار امر کا تحقق ہوگا گویا ہر بار نیا امر آئے گا اور اس میں تکرار نہیں ہوگا۔

[2] یہ امر میں تکرار نہ ہونے کی ایک دلیل کا بیان ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً اِضْرِبْ اصل میں خلاصہ ہے۔ اِفْعَلْ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر مارنے کا امر ایک معلوم تصرف کی جنس (واقع کرنے) کا امر ہے اور اسمِ جنس کا حکم یہ ہے کہ اطلاق کے وقت کم ترین فرد پہ صادق آتا ہے اور تمام جنس کے مراد کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ پانی پیئے گا تو وہ چھوٹے سے قطرہ کے پینے سے بھی حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے دنیا کے پانی مراد لیے تو اس کی نیّت درست ٹھہرے گی[1]! اور اسی لیے ہم کہتے ہیں کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم خود کو طلاق دے لو۔ اس نے کہا میں طلاق دیتی ہوں تو ایک طلاق واقع ہو گی اور اگر اس (شوہر) نے تین طلاقیں مراد لیں تو اس کی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: فِعلَ الضَّربِ کا، ان میں سے پہلی کلام مختصر ہے اور دوسری لمبی مگر دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔ تو فعلِ ضرب ایک ہی بار کر دینے سے اِضْرِبْ کا تقاضا پورا ہوجاتا ہے۔

[1] یہ دوسری دلیل ہے اس بات کی کہ امر میں تکرار نہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی فعل کا امر کیا جاتا ہے تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کی جنس کا کوئی کام واقع کیا جائے۔ اضرب کا مفہوم یہ ہے کہ ضرب کی جنس کا کام واقعہ میں لایا جائے اور اسمِ جنس کا قانون یہ ہے کہ جب اُسے کسی قید کے بغیر مطلق بولا جائے تو وہ ادنیٰ سے ادنیٰ فرد کے تحقق سے متحقق ہوجاتا ہے اور اگر ساری جنس مراد لی جائے تو بھی جائز ہے۔ اسم جنس کی مثال پانی، مٹی، لوہا، پتھر وغیرہ الفاظ ہیں اور مصادر جیسے کھانا، پینا، مارنا وغیرہ بھی جنس کے حکم میں ہیں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو ایک قطرہ پینے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ جنسِ پانی تو اس میں بھی ہے۔ اسی طرح جب مطلقاً فعل ضرب کا امر کیا جائے تو وہ بھی ایک بار ضرب سے متحقق ہوجائے گا۔ البتہ اسمِ جنس میں جب وہ مطلقاً بولا جائے تو یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ تمام جنس مراد ہو، کیونکہ مطلقاً جنس سے فرد مراد ہوتا ہے خواہ وہ فردِ حقیقی ہو جیسے ادنیٰ فرد، یا فردِ حکمی جیسے تمام جنس کہ وہ بھی اجتماعی حیثیت سے فرد قرار پاتی ہے۔ لہٰذا پانی نہ پینے کی قسم میں اگر ساری دُنیا کا پانی مراد لیا جائے تو بھی درست ہے اور یوں قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ ساری دُنیا کا پانی پینا ناممکن ہے۔

نیّت درست قرار پائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ اسے (اس کی بیوی کو) طلاق دے دو تو یہ ایک طلاق پر صادق آئے گا۔ چونکہ اس نے یہ بات مطلقاً کہی ہے اور اگر اس نے تین طلاقیں مراد لیں تو اس کی نیّت درست ہے اور اگر اس نے دو طلاقیں مراد لیں تو اس کی نیت درست نہیں ٹھہرائی جائے گی۔ سوا اس کے کہ اس کی بیوی (آزاد عورت کے بجائے) لونڈی ہو کیونکہ لونڈی کے حق میں دو کی نیت بھی تمام جنس (طلاق) کی نیّت (کے برابر)[1] ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا جاؤ نکاح کر لو۔ تو یہ ایک عورت سے نکاح کرنے پر صادق آئے گا اور اگر دو عورتیں مراد لیں تو اس کی نیت درست رہے گی۔ کیونکہ غلام کے حق میں یہ تمام جنس[2] ہے۔ اسس پر عبادات کے معاملہ میں تکرار (کا اعتراض) لازم نہیں آتے گا۔ کیونکہ یہ تکرار امر سے ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ اِن اسباب سے ہوا ہے جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس چیز کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے لیے ہے جو (لوگوں کے) ذمے سابق سبب کے ذریعے واجب ہوئی ہے۔ یہ نہیں کہ (امر) اصل وجوب

---

[1] لفظِ طلاق اسم جنس ہے جب اسے مطلقاً بلاقید ایک یا دو کی صراحت بغیر بولا گیا تو یہ ایک طلاق پہ صادق آئے گا کہ یہ اس کا ادنیٰ فرد ہے۔ البتہ ساری جنس یعنی تین طلاقیں بھی مراد ہو سکتی ہیں البتہ اگر متن میں مذکورہ دونوں صورتوں میں دو طلاقیں مُراد لی جائیں تو یہ جائز نہیں کیونکہ مطلقاً اسم جنس فردِ واحد پہ صادق آتا ہے خواہ وہ فردِ حقیقی ہو یا حکمی جیسا کہ ابھی بیان ہوا مگر دو طلاقیں، فردِ واحد نہیں یہ عدد ہے۔ البتہ لونڈی کے حق میں دو طلاقیں مکمل جنس ہے۔ کیونکہ اس کی طلاق دو طلاقوں ہی سے مغلظہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے جس کی بیوی کسی کی لونڈی ہو وہ اگر اپنی بیوی سے کہے کہ تم خود کو طلاق دے لو تو وہ دو طلاقیں دے سکتی ہے اور یہ مغلظہ طلاق ہو گی۔

[2] غلام دو سے زائد عورتوں سے بیک وقت نکاح نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے حق میں دو عورتوں کی نیّت کل جنس کی نیّت ہے جو کہ فردِ حکمی کے طور پہ جائز ہے۔

کے اثبات کے لیے ہے اور یہ کسی شخص کے اِس قول کے مترادف ہے کہ فروخت
چیز کی قیمت اَدا کرو اور بیوی کا خرچہ اَدا کرو۔ تو جب عبادت اپنے سبب
ساتھ واجب ہو چکی تو امر اس عبادت کو اَدا کرنے کے لیے متوجہ ہوا جو سبب
ذریعے اس پر واجب ہوئی تھی[1]۔ پھر امر جبکہ جنسِ (فعل) پر مشتمل ہوتا ہے تو جو
بھی بندے پر واجب ہوا اس کی ساری جنس پر امر مشتمل ہو گا۔ اس کی مثال یوں
کہ کہتے ہیں ظہر کے وقت میں نمازِ ظہر واجب ہے تو (وقت ظہر میں) اس
واجب کی ادا کے لیے امر متوجہ ہو گیا۔ پھر جب وقت لوٹ آیا تو واجب
لوٹ آیا اور امر بھی اس نئے واجب پر صادق آگیا کیونکہ وہ بندے پر واجب
چیز کی تمام جنس پر صادق آتا ہے۔ خواہ وہ روزہ ہو یا نماز۔ تو متکرر عبادت کا
اس طریقے پر ہے۔ اس طریقے پر نہیں کہ امر تکرار چاہتا ہے۔

---

[1] یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب آپ کے بقول امر تکرار نہیں چاہ
تو نماز اور روزہ وغیرہ بار بار کیوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ امر تو ایک ہی بار ہوا ہے اس کا جواب یہ
کہ امر سے اصل میں عبادات واجب نہیں ہوتیں۔ وہ تو اپنے اسباب سے واجب ہوتی ہیں چنا
پانچوں نمازوں کے اوقات اپنی اپنی نماز کا سبب ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر وقت میں اللہ کی خا
رحمتیں نازل ہوتی ہیں اِس لیے ہر وقت اپنی نماز کا سبب ہے۔ نمازوں کا اصلِ وجوب تو اوقا
سے آتا ہے اور امر یعنی اقیموا الصلوٰۃ طرفی النھار الخ وغیرہ اس واجب کی اَدائیگی
کا مطالبہ کرنے کے لیے ہے جو سبب کے ذریعے پہلے سے واجب ہو چکا ہے تو امر کی مثال یوں
گئی جیسے کہا جائے کہ بیوی کو خرچہ دو یا تم نے جو چیز خریدی ہے اس کی قیمت دو۔ یہ خرچہ تو ا
سبب یعنی نکاح ہی سے واجب آ چکا ہے مگر یہ حکم صرف اس واجب کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے
لیے ہے اور عبادات میں اسباب چونکہ تکرار سے آ رہے ہیں اس لیے عبادت بھی تکرار سے واجب ہو رہی
ہے جب بھی فجر کا وقت آئے گا نفسِ وجوبِ نمازِ فجر ثابت ہو جائے گا اور جب نفسِ وجوب ثابت ہو
گا تو اسکی اَدائیگی کے لیے امر بھی متوجہ ہو گا۔

فصل ـ اَلْمَاْمُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ. مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ
وَمُقَيَّدٌ بِهٖ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى
التَّرَاخِيْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهٗ فِى الْعُمُرِ وَعَلٰى هٰذَا
قَالَ مُحَمَّدٌ فِى الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرًا
لَهٗ اَنْ يَعْتَكِفَ اَيَّ شَهْرٍ شَآءَ ـ وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَصُوْمَ
شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّصُوْمَ اَيَّ شَهْرٍ شَآءَ وَفِى الزَّكٰوةِ
وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ اَلْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ
لَا يَصِيْرُ بِالتَّأْخِيْرِ مُفْرِطًا فَاِنَّهٗ لَوْ هَلَكَ
النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ اِذَا ذَهَبَ مَا
لُهٗ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ وَعَلٰى هٰذَا لَا
يَجُوْزُ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ
لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ
عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ
الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً وَعَنِ الْكَرْخِيِّ
اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ ـ
وَالْخِلَافُ مَعَهٗ فِى الْوُجُوْبِ وَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّ
الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِيْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا ـ وَاَمَّا الْمُوَقَّتُ
فَنَوْعَانِ ـ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى
لَا يُشْتَرَطَ اسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ ـ
وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ
لَا يُنَافِيْ وُجُوْبَ فِعْلٍ آخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ ـ حَتّٰى

لَوْنَذَرَاَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ - وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ - وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ لَايُنَافِيْ صِحَّةَ صَلٰوةٍ اُخْرٰى فِيْهِ حَتّٰى لَوْشَغَلَ جَمِيْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوْزُ - وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَايَتَاَدّٰى الْمَاْمُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِاَنَّ غَيْرَهٗ لَمَّا كَانَ مَشْرُوْعًا فِي الْوَقْتِ لَايَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا يَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّهٗ وَذَالِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَاِنَّهٗ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ الشَّرْعَ اِذَا عَيَّنَ لَهٗ وَقْتًا لَايَجِبُ غَيْرُهٗ فِيْ ذَالِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوْزُ اَدَاءُ غَيْرِهٖ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ الصَّحِيْحَ الْمُقِيْمَ لَوْاَوْقَعَ اِمْسَاكَهٗ فِيْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَاعَمَّا نَوٰى - وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ فَاِنَّ ذَالِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ وَلَايَسْقُطُ اَصْلُ النِّيَّةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ لَايَصِيْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّيَّةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْاِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ وَاِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهٗ وَقْتًا فَاِنَّهٗ لَايَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ

لہٗ بِتَعْیِیْنِ الْعَبْدِ حَتّٰی لَوْ عَیَّنَ الْعَبْدُ اَیَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَیَّنُ ھِیَ لِلْقَضَآءِ وَیَجُوْزُ فِیْھَا صَوْمُ الْکَفَّارَۃِ وَالنَّفْلِ وَیَجُوْزُ قَضَآءُ رَمَضَانَ فِیْھَا وَغَیْرُھَا۔ وَمِنْ حُکْمِ ھٰذَا النَّوْعِ اَنَّہٗ یُشْتَرَطُ تَعْیِیْنُ النِّیَّۃِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ۔

فصل :۔ مامور بہ (جس فعل کے ادا کرنے کا حکم دیا جائے) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وقت کی قید سے مطلق (آزاد) اور دوسرا وہ جو وقت کے ساتھ مقید ہو۔ مطلق کا حکم یہ ہے کہ (اس کی) ادائیگی تاخیر کے ساتھ واجب ہوتی ہے (تاخیر کی جاسکتی ہے) اس شرط پر کہ عمر میں وہ (مامور بہ بالکل ہی) فوت نہ ہو جائے[1] اسی قاعدہ پر امام محمدؒ نے جامع (کبیر) میں فرمایا: اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ اعتکاف کرے گا تو جس ماہ میں وہ چاہے اسے اعتکاف کرنے کا اختیار ہے اور اگر اس نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ روزے رکھے گا تو وہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھ سکتا ہے[2] اور زکوٰۃ، صدقۂ فطر اور عشر میں (احناف کا) مذہب

---

[1] جس کام کا امر کیا جاتے وہ مامور بہ کہلاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کے ساتھ وقت کی قید نہ ہو۔ دوسرا جو وقت سے مقید ہو۔ پہلی قسم یعنی مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس میں مامور بہ کو فوری ادا کرنا ضروری نہیں بلکہ اس میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے کہ جب چاہو ادا کر لو۔ بعض احناف کے نزدیک اس میں فوری ادائیگی ضروری ہے۔ مگر احناف کے جمہور فقہاء نے اسے پسند نہیں کیا۔ اس لیے کہ اگر اس کی فوری ادائیگی ضروری ہو تو یہ مطلق عن الوقت نہیں رہتا، مقید بالوقت ہو جاتا ہے اور یہ اطلاق سہولت کی خاطر ہے جب فوری ادا کرنا ضروری ہوا تو سہولت کہاں رہی؟ اس کی مثال نمازوں اور روزوں کی قضاء کے ساتھ دی جاسکتی ہے۔ البتہ یہ شرط ملحوظ ہے کہ اسے زندگی میں بہرحال ادا کرنا ہے فوت نہیں ہونے دینا ہے۔

[2] امام محمدؒ نے مطلق عن الوقت میں تراخی (تاخیر) کے لیے دو مثالیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مشہور یہی ہے کہ تاخیر کی وجہ سے آدمی گنہگار نہیں ہوتا چنانچہ اگر (زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد) مالِ نصاب ہلاک ہوجائے تو واجب (زکوٰۃ) ساقط ہوجاتا ہے[1] اور قسم توڑنے والے شخص کا اگر مال جاتا رہے اور وہ فقیر ہوجائے تو وہ روزے کے ذریعے کفارہ ادا کرسکتا ہے[2]۔ اور اسی قاعدہ پر مکروہ اوقات میں نماز قضاء کرنا جائز نہیں[3]، کیونکہ جب قضا مطلقاً (وقت کی پابندی کے بغیر) واجب ہے تو اسے کامل طور پر پیش کرنا واجب ہے۔ اس لیے ناقص طور پر قضا بجالانے سے آدمی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتا۔ اس لیے سورج کے سُرخ ہوجانے کے وقت عصر

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مسائلِ شرعیہ میں سے بیان فرماتی ہیں اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں چاہیے کہ جب مطلقاً ایک ماہ روزہ رکھنے یا اعتکاف کرنے کی نذر مانی جائے تو زندگی میں جب چاہے کسی ماہ میں نذر پوری کی جاسکتی ہے تو یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ مطلق عن الوقت میں فوری ادا ضروری نہیں

[1] اگر کسی نے سال ختم ہونے پر زکوٰۃ فوراً ادا نہ کی بلکہ تاخیر برتی اور اس دوران سارا مال ہلاک ہوگیا تو زکوٰۃ اصلاً ختم ہوگئی اور کچھ مال ہلاک ہوا تو جو ہلاک ہوا اس کی زکوٰۃ ختم ہوگئی باقی ماندہ کی زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ نصاب سے کم ہو یہ احناف کے نزدیک ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک مال ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک سال گذرنے کے بعد چونکہ فوراً زکوٰۃ دینا واجب نہیں جب چاہے دے سکتا ہے اس لیے مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ گر گئی۔

[2] قرآن نے قسم توڑنے کے کفارہ میں فرمایا ہے کہ دس مساکین کو کھانا یا لباس دیا جائے یا غلام آزاد کیا جائے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو تین روزے رکھے جائیں (سُورۃ مائدہ آیت ۸۹) اگر ایک شخص نے کفارہ ادا کرنے میں تاخیر کی اور مال ہلاک ہوگیا تو کچھ گناہ نہیں تین روزے رکھ لے۔ کیونکہ یہ کفارہ مطلق عن الوقت ہے اس میں تراخی جائز ہے۔ اگر یہ جائز نہ ہوتی تو کفارہ کھانا کھلانے وغیرہ سے بدل کر روزہ رکھنے کی صورت میں نہیں آسکتا تھا۔

[3] نماز قضا ہوگئی مگر اسے پڑھا نہیں۔ قضا کرنے کی فرصت نہیں ملی۔ اب کسی مکروہ وقت میں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بطور ادا پڑھنا جائز ہے اور بطور قضا جائز نہیں[1] اور امام کرخیؒ سے مروی ہے کہ مطلق امر کا تقاضا فوری وجوب ہے اور امام کرخی کے ساتھ یہ اختلاف وجوب میں ہے۔ اس میں اختلاف نہیں کہ امر کا جلد بجا لانا ہی بہتر ہے[2]۔ جبکہ وقت کے ساتھ مقید (مامور بہ) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ وقت فعل (مامور بہ) کے لیے ظرف ہو بایں طور کہ سارے وقت کو فعل کے ساتھ گھیر لینا کچھ ضروری نہ ہو۔ (یعنی وقت مامور بہ سے بڑھا ہوا ہو) جیسے نماز ہے[3]۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس میں ایک فعل کا وجوب اسی وقت میں اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعتیں پڑھے گا تو یہ اس پر لازم ہو جاتے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: فرصت ملتی ہے تو اسے اس وقت قضا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ قضا میں تراخی جائز ہے تو کیوں نہ اسے مکروہ کے بجائے صحیح وقت میں پڑھا جائے۔ تراخی اس لیے رکھی گئی ہے تاکہ اسے کامل ادا کیا جائے اس لیے ناقص ادا کرنا جائز نہیں۔

[1] سورج غروب ہونے والا ہو اور اس کا رنگ سرخ ہو چکا ہو تو آج کی عصر نماز پڑھ لینی چاہیئے مگر پہلے کی قضا شدہ عصر نہیں پڑھنی چاہیئے کیونکہ قضا کے لیے بہت وقت پڑا ہے۔

[2] بلکہ امام اعظمؒ سے بھی امر مطلق میں فوری وجوب کا ایک قول مروی ہے مگر صحیح وہی ہے جو جمہور احناف نے اختیار کیا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس امر میں ہے کہ امر مطلق کا مامور بہ جلد بجا لانا واجب ہے یا تاخیر جائز ہے البتہ اس میں سب متفق ہیں کہ اسے جلدی ادا کر دینا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ حج بھی مطلق عن الوقت ہے مگر حدیث مبارک میں ہے جس نے جان بوجھ کر پانچ سال تک حج موخر کیا۔ وہ اللہ کے ہاں محروم لکھ دیا جاتا ہے۔ اوکما قال۔

[3] نماز مامور بہ ہے اور اس کا وقت اس کے لیے ظرف جس طرح ظرف (برتن) اپنے مظروف سے بڑھا ہوتا ہے اسی طرح نماز کا وقت بھی نماز سے بڑھا ہوتا ہے۔ مثلاً ظہر کا وقت روزانہ دو تین گھنٹے ہوتا ہے اور نماز ظہر بیس پچیس منٹ سے زیادہ وقت نہیں لیتی۔

گی (کیونکہ ظہر کی نماز ظہر کے سارے وقت کو نہیں گھیرتی)۔ اس نوع کا حکم یہ بھی ہے
کہ اس وقت میں نماز کا واجب ہونا اس میں کسی دوسری نماز کے بجا لانے کے منافی
نہیں لہذا اگر کسی نے ظہر کا سارا وقت نماز کے بجائے کسی اور (نماز مثلاً نوافل) میں
صرف کر دیا تو یہ جائز ہوگا[1]۔ اور اس کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ مامور بہ نیت معین
کے بغیر ادا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وقت میں جب اس کا غیر بھی جائز ہے تو مامور بہ
محض فعل کی وجہ سے متعین نہیں ہو سکتا خواہ (نماز کا) وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو
گیا ہو، کیونکہ نیت کا وجوب مزاحم کے اعتبار سے ہے اور مزاحمت تو تنگی وقت
کے باوجود بھی باقی رہتی ہے[2] اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لیے معیار
ہو (وقت مامور بہ سے بڑھا ہوا نہ ہو) اس کی مثال روزہ ہے کہ وہ وقت کے
ساتھ جو کہ دن ہے۔ برابر ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب
روزہ کے لیے ایک وقت معین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ کوئی اور قسم
کا روزہ واجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس میں کسی اور روزے کا ادا کرنا جائز ہے
چنانچہ اگر ایک تندرست اور مقیم شخص نے رمضان میں اپنے امساک (کھانے پینے

---

[1] یعنی اگر کسی نے مثلاً ظہر کی نماز کا سارا وقت نوافل میں صرف کر دیا تو وہ نوافل جائز ہو جائیں گے اگرچہ نمازِ ظہر ترک کرنے کا گناہ ہوگا۔ وجہ یہی ہے کہ چونکہ نماز کے وقت کی ہر جزء میں دوسری نماز مثل نوافل کا جواز ثابت ہے بایں وجہ اس کا وقت ظرف ہے۔ لہذا ہر جزء میں ادا ہونے والے نوافل جائز ٹھہرے۔

[2] جب نماز کا وقت ظرف ہے اور مامور بہ کا غیر بھی اس میں جائز ہے تو مامور بہ نماز کی نیت ضروری ہے فجر میں معلوم ہونا چاہیئے کہ فجر پڑھی جا رہی ہے اور ظہر میں نماز کی نیت میں ہو کہ وہ ظہر پڑھ رہا ہے۔ کیونکہ دیگر قسم کی نمازوں کا اس وقت میں جواز بھی ثابت ہے تو یہ مزاحمت نیت سے دور ہو سکتی ہے۔ خواہ وقت صرف اتنا رہ گیا ہو کہ صرف مامور بہ نماز ہی کی گنجائش ہو۔ کیونکہ نماز کے وقت کی ہر جزء میں دوسری نماز جائز ہے اور مزاحمت برقرار ہے جیسا کہ پیچھے بھی گزرا۔

سے رُکے رہنے) کو کسی اور واجب (روزے) کے لیے قرار دیا تو وہ رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ وہ جو اس نے نیّت کی[1] اور جب وقت میں مزاحمت کرنے والا واجب اُٹھ گیا تو تعیینِ نیت کا شرط ہونا بھی ساقط ہوگیا۔ کیونکہ یہ شرط مزاحمت ختم کرنے ہی کیلئے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اِمساک نیت کے بغیر روزہ نہیں بن سکتا۔ کیونکہ شرعاً روزہ کھانے پینے اور جماع سے دِن میں امساک (خود کو روک لینے کا نام[2] ہے اور اگر شرع نے روزے کے لیے وقت مقرر نہ کیا ہو تو آدمی کے معیّن کرنے سے کوئی وقت متعیّن نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اگر کسی بندۂ خدا نے رمضان کی

---

[1] مثلاً کسی نے رمضان میں گذشتہ قضا روزوں کی ادائیگی کی نیت کرلی یا کفارہ کے روزے اپنے خیال میں رکھنے شروع کردیئے تو یہ جائز نہیں اس کی نیت لغو ہوجائے گی اور رمضان ہی کا روزہ اَدا ہو گا۔ کیونکہ رمضان کا وقت اللہ نے فرضی روزں کے لیے مختص کردیا ہے اور روزے کے وقت میں نماز کی طرح دوسرے واجب کی اَدائیگی کی گنجائش نہیں اور یہ صحیح اور مقیم کی قید اس لیے ہے کہ مُسافر یا بیمار شخص اپنے سفر اور بیماری کے دوران گذشتہ قضا روزوں کی نیّت سے روزے رکھے تو یہ جائز ہے۔ اس کے دلائل مطولات میں مذکور ہیں۔

[2] چونکہ رمضان میں کسی اور واجب روزہ کا رکھنا جائز ہی نہیں تو مزاحمت ختم ہوگئی جیسے کہ نماز کے وقت میں تھی۔ لہٰذا روزۂ رمضان میں مطلق روزے کی نیت کافی ہوتی ہے یہ کہنا یا سوچنا ضروری نہیں کہ رمضان ہی کا روزہ رکھا جارہا ہے۔ البتہ یہ سوال نہ کیا جائے کہ جب ایسی بات ہے تو پھر رمضان میں مطلق روزے کی نیّت کیوں ضروری ہے تمہارے نزدیک؟ اس لیے کہ روزہ نام ہے صُبح سے شام تک کھانے پینے اور بیوی سے صحبت کو ترک کرنے کا اور یہ ترک بطورِ عادت بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا صبح سے شام تک کھانے پینے اور جماع کرنے کو جی ہی نہیں چاہا تو اس نے کچھ نہ کھایا پیا اور صحبت تو کیا کرتا، تو یہ اس کی عادت ہے۔ جبکہ روزہ عبادت ہے، وہ طبیعت کا تقاضا ہے اور یہ شریعت کا تقاضا ہے تو عادت اور عبادت یا طبیعت اور شریعت میں فرق لازم ہے اور وہ نیت ہی سے ہوسکتا ہے۔

قضا کے لیے کچھ دن متعیّن کر لیے تو وہ دن (عند الشرع) متعین نہیں ٹھہریں گے اور ان میں کفارے اور نفل کا روزہ بھی جائز ہوگا اور رمضان کی قضا بھی جائز ہوگی اور دیگر روزے بھی جائز ہوں گے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ نیت کا تعیّن شرط ہے۔ کیونکہ مزاحم موجود ہے۔[1]

ثُمَّ اِنَّ لِلْعَبْدِ اَنْ یُّوْجِبَ شَیْئًا عَلٰی نَفْسِہٖ مُوَقَّتًا اَوْغَیْرَ مُوَقَّتٍ وَلَیْسَ لَہٗ تَغْیِیْرُ حُکْمِ الشَّرْعِ۔ مِثَالُہٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ یَّصُوْمَ یَوْمًا بِعَیْنِہٖ لَزِمَہٗ ذٰلِکَ وَلَوْ صَامَہٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْکَفَّارَۃِ یَمِیْنِہٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا یَتَمَکَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْیِیْرِہٖ بِالتَّقْیِیْدِ بِغَیْرِ ذٰلِکَ الْیَوْمِ وَلَا یَلْزَمُ عَلٰی ھٰذَا مَا اِذَا صَامَہٗ عَنْ نَفْلٍ حَیْثُ یَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ

---

[1] مقید بالوقت مامور بہ کی دوسری قسم (یعنی وہ جس کا وقت اس کے لیے معیار ہے اور اس کی مثال روزہ ہے کی بذاتِ خود دو قسمیں، ایک وہ جس کے لیے شرع نے وقت مقرر کر دیا ہو جیسے روزۂ رمضان۔ دوسری وہ جس کے لیے وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے قضاءِ رمضان کہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ساری زندگی میں قضا شدہ روزے رکھے جا سکتے ہیں اور اگر کوئی شخص اپنی طرف سے لازم ٹھہرا لے کہ میں اگر روزے قضا کروں گا تو صرف فلاں دنوں میں کروں گا تو اس کی یہ تعیین باطل ہے اور ان دنوں میں جو اس نے اپنے خیال میں قضاءِ رمضان ہی کے لیے لازم قرار دیے ہیں وہ ہر طرح کا روزہ رکھ سکتا ہے خواہ وہ نفل ہو یا روزۂ کفارہ یا روزۂ نذر، سب جائز ہے۔ چونکہ اس قسم میں شرع نے وقت مقرر نہیں کیا۔ اِس لیے جس دن بھی قضاءِ رمضان کا روزہ رکھے گا تو چونکہ اس دن دوسرے روزوں کا جواز مزاحمت کرتا ہے اس لیے اسے نیّت کرنا پڑے گی کہ وہ رمضان کی قضا کر رہا ہے اگر نفل یا مطلق روزہ کی نیت سے روزہ رکھا تو وہ قضاءِ رمضان نہ بن سکے گا۔

لَا عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ اِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ مِنْ تَرْكِهٖ وَتَحْقِيْقِهٖ فَجَازَ اَنْ يُؤَثِّرَ فِعْلُهٗ فِيْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَا فِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ مَشَائِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ اَنْ لَا نَفْقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنٰى سَقَطَتِ النَّفْقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰى حَتّٰى لَا يَتَمَكَّنَ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِاَنَّ السُّكْنٰى فِيْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفْقَةِ۔

فصل : اَلْاَمْرُ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلٰى حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ اِذَا كَانَ الْاٰمِرُ حَكِيْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَيَانِ اَنَّ الْمَأْمُوْرَ بِهٖ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ يُوْجَدَ فَاقْتَضٰى ذٰلِكَ حُسْنَهٗ۔ ثُمَّ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ فِيْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ اَدَاءُهٗ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَهٰذَا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى، وَاَمَّا مَا تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ۔ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ

بِاعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَآءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهٖ۔ اَلنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا يَكُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ فَاِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهٖ مُفْضِيًا اِلٰى اَدَآءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ۔ وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ يَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰى اَنَّ السَّعْیَ لَا يَجِبُ عَلٰى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ لَا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعٰى اِلَى الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُكْرَهًا اِلٰى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ اِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْیُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِی الْجَامِعِ يَكُوْنُ السَّعْیُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذٰلِكَ لَوْ تَوَضَّاَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ۔ وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَاِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَاِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذٰلِكَ مَاْمُوْرًا بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمُفْضِیُّ اِلَى الْحِرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ۔

پھر بندے کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے اوپر کوئی چیز (عبادت) لازم

کرے خواہ وقت کے ساتھ مقید کرکے یا بغیر مقید کیے اور اسے شرعی حکم میں تغیّر کرنے کا اختیار نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کسی معیّن دن میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو یہ روزہ اس پر لازم ہوگیا اور اگر اس دن اس نے قضاءِ رمضان یا کفارۂ قسم کا روزہ رکھا تو بھی جائز ہے۔ کیونکہ شرع نے قضاء کو مُطلق رکھا ہے تو بندے میں یہ قدرت نہیں کہ اس دِن کے علاوہ کی قید لگا کر اس میں تغیر کرسکے[1]۔ اور اس پر یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ اگر اس نے اس (معین دِن) میں نفلی روزہ رکھا تو وہ منذور (نذروالا) روزہ قرار پائے گا نہ کہ وہ جو اس نے نیت کی۔ کیونکہ نفل بندے کا حق ہے۔ وہ اپنی ذات میں با اختیار ہے کہ اسے ترک کرے یا رکھے تو یہ جائز ہے کہ جس امر میں اس کا حق ہے اس میں اس کا فعل اثرانداز

---

[1] بندے کو یہ اختیار ہے کہ خود پر کوئی عبادت لازم کرلے اور کہے کہ میں نذر مانتا ہوں کہ رضاءِ الٰہی کے لیے اتنے روزے رکھوں گا یا اتنے پیسے صدقہ کردوں گا اس میں وہ وقت کی قید بھی لگا سکتا ہے کہ فلاں دن روزہ رکھوں گا یا فلاں وقت اتنی رکعات پڑھوں گا اور یہ نذر ماننے سے اس پر وہ روزہ یا وہ عبادت لازم ہوجاتی ہے۔ مگر بندے کو یہ اختیار نہیں کہ شرعی احکام میں تبدیلی کرسکے چنانچہ اگر اس نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ فلاں مقررہ تاریخ پر روزہ رکھے گا تو یہ نذر اس پر لازم تو آگئی مگر اس دن وہ گزشتہ رمضان کا فوت شدہ روزہ بھی بطورِ قضا رکھ سکتا ہے اور کفارۂ قسم کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ قضاء رمضان اور کفارۂ قسم کو شریعت نے مطلق رکھا ہے کہ جب چاہو روزہ رکھ لو۔ سوا عید کے ایّام کے، کہ یہ دن خود شریعت ہی نے روزے سے مستثنٰی کیے ہیں۔ اب اگر مقررہ تاریخ پر روزے کی نذر ماننے سے اس دِن قضاء و کفارہ جائز نہ رکھا جائے تو شریعت کا مطلق حکم مقید ہوگیا اور بندہ خدا کے مطلق کو مقید نہیں کرسکتا۔ لہٰذا اس مقررہ تاریخ میں نذر کا روزہ چھوڑ کر اگر قضا کا روزہ رکھا تو بھی جائز ہے اور نذر بعد میں پوری کرنا پڑے گی۔

ہو نہ کہ اس امر میں جو شرع کا حق[1] ہے۔ اس معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے
فقہا کہتے ہیں جب (میاں بیوی) دونوں نے خلع میں یہ شرط ٹھہرالی کہ بیوی کو
اور رہائش (عدت کے دوران) نہیں ملے گی تو خرچہ معاف ہوجائے گا رہائش
نہیں چنانچہ شوہر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ عدت والے گھر سے بیوی کو نکال سکے کیونکہ
عدت والے گھر میں رہائش شرع کا حق ہے تو بندہ اسے ساقط کرنے کا اختیار نہیں
رکھتا۔ جبکہ خرچہ کا معاملہ مختلف[2] ہے۔

---

[1] یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ مقررہ تاریخ پر روزہ کی نذر ماننے کے بعد اگر
دن نفلی روزہ رکھا جاتے تو آپ اسے جائز قرار نہیں دیتے اور اس کی نیت کو لغو قرار دے کر
روزۂ منذور (نذر والا روزہ) ہی تصور کرتے ہیں۔ حالانکہ شریعت نے نفل کو بھی مطلق رکھا ہے
جب چاہو نفلی روزہ رکھ لو۔ مگر آپ اس مطلق کو اس مقررہ تاریخ کے علاوہ کی قید سے مقید کر
ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفلی روزہ کو قضا و کفارہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ نفل بندے
حق ہے۔ کرے تو اس کی مرضی نہ کرے تو اس کی مرضی۔ جبکہ قضا و کفارہ شرع کا حق ہے وہ
نے لازم کیا ہے بندے کو وہ حق پورا کرنا ہی پڑتا ہے۔ اس لیے مقررہ تاریخ میں روزہ کی نذر ماننے
سے بندہ اپنے حق میں (یعنی نفل میں) تو تغیر کرسکتا ہے۔ مگر شرع کے حق میں تغیر نہیں کرسکتا۔

[2] میاں بیوی نے باہم خلع کرکے نکاح ختم کرلیا اور یہ شرط ٹھہرالی کہ شوہر اتنی رقم ادا کرے
اور عورت ایام عدت کا خرچہ اور رہائش طلب نہیں کرے گی تو خرچہ معاف ہوجائے گا۔ رہائش
معاف نہ ہوگی۔ یعنی عورت پر لازم ہوگا کہ وہ شوہر ہی کے گھر میں عدت گزارے اور مرد ا
کی رہائش کا بندوبست حسب سابق کرے۔ کیونکہ یہ شرع کا حق ہے جو اس نے بندے پر لازم
ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے۔ وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِ
أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ۔ اور (عدت کے دوران) تم انھیں (عورتوں کو) ا
گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں سوا اس کے کہ وہ واضح بدکاری کا ارتکاب کریں (شو
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ

فصل: کسی چیز (کے کرنے) کا اَمر یہ دلالت کرتا ہے کہ یہ مامور بہ چیز اچھا عمل ہے۔ جبکہ امر کرنے والا دانا ہو۔ کیونکہ امر اس چیز کا بیان ہے کہ مامور بہ کو پایا جانا چاہیئے تو یہی چیز اس کا اچھا عمل ہونا چاہ رہی ہے[1]۔ پھر اچھائی کے بارے میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو از خود اچھا ہو۔ دوسرا وہ جو دوسری چیز کے سبب سے اچھا ہو۔ تو از خود اچھا ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے اللہ پر ایمان، مُحسن کا شکریہ اَدا کرنا۔ سچائی انصاف۔ نماز اور دیگر ایسی ہی خالص عبادات۔ اِس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب یہ مامور بہ بندے پر واجب آجائے تو اَدا کیے بغیر یہ ساقط نہیں ہوتا۔ یہ حکم اس مامور بہ میں ہے جو سقوط کا احتمال نہ رکھتا ہو۔ جیسے اللہ پر ایمان۔ مگر جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے وہ ادا سے بھی ساقط ہو جاتا ہے اور امر کرنے والے کے ساقط کر دینے سے بھی[2]۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: طلاق آیت ۱) اس آیت میں جہاں مرد کو حکم ہے کہ وہ عدت کے ایام میں عورت کو گھر سے نہ نکالے وہاں عورت کو حکم ہے کہ وہ وہاں سے نہ نکلے۔ لہذا شرع کا حق بندہ ختم نہیں کر سکتا جبکہ نفقہ کے لیے دورانِ عدت ایسا کوئی حکمِ شرعی موجود نہیں تو اسے بندہ ختم کر سکتا ہے۔

[1] اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے اِنَّہٗ حَکِیۡمٌ عَلِیۡمٌ۔ تو ضروری ہے کہ اس کے اوامر حسن خوبی پر مبنی ہوں۔ اِس لیے ہر شرعی مامور بہ چیز میں حُسن یعنی بہتری اور اچھائی ہے۔ کیونکہ امر کا مطلب ہی یہ ہے کہ یہ کام ہونا چاہیئے تو معلوم ہوا اس میں کوئی خوبی ہے۔ جب ہی کو اس کے کرنے کا حکم ہو رہا ہے اور خود اللہ کا ارشاد ہے۔ لَا یَاۡمُرُ بِالۡفَحۡشَآءِ ٥ (اللہ تعالیٰ بے حیائی کا حکم نہیں دیتا۔ سُورۃ اعراف آیت ۲۸)

[2] جب یہ طے پا گیا کہ مامور بہ میں بہرحال حسن ہے تو آگے مامور بہ کی دو اقسام ہیں۔ ایک حَسن لعینہٖ۔ دوسری حَسن لغیرہٖ۔ حسن لعینہ وہ ہے جس کی ذات ہی میں حُسن ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو کسی بھی صورت میں ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی۔ جیسے اللہ پر ایمان۔ کہ اگر کوئی تلوار کے زور سے جبراً کسی سے کلمۂ کفر کہلوالے تو بھی دل میں ایمان رکھنا ضروری ہے۔ وَقَلۡبُهٗ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اِسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب اول وقت میں نماز واجب ہوئی تو یہ ذمہ داری نماز کرنے سے بھی ساقط ہو جاتی ہے اور جنون۔ حیض اور نفاس کے آخری وقت میں عارض ہو جانے سے بھی۔ اس لیے کہ شرع نے ان عوارض میں نماز ساقط کر دی ہے تاہم وقت کی تنگی اور پانی اور لباس کے نہ ہونے اور ایسے ہی دیگر اُمور سے نماز ساقط نہیں ہو سکتی[1]۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ کسی اور کے واسطہ سے بہتر ہو۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے جُمعہ کے لیے سعی اور نماز کے لیے وُضوء، کیونکہ سعی (جُمعہ کے لیے جلد پہنچنا) اس اعتبار سے بہتر ہے کہ یہ (سعی) جُمعہ تک پہنچا دیتی ہے اور وضوء نماز کی چابی ہونے کے اعتبار سے بہتر ہے اس نوع کا حکم یہ ہے کہ واسطہ کے ساقط ہونے سے یہ (مامور بہ) ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جِس پر جُمعہ فرض نہیں، اس پر سعی بھی لازم نہیں اور جِس پر نماز فرض نہیں اس پر وضوء بھی ضروری نہیں۔ اگر ایک شخص نے جُمعہ کے لیے سعی کی اور نمازِ جُمعہ سے پہلے (راستے میں سے) جبراً اُٹھا کر کہیں اور لیجایا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہو جائے گی۔ اگر کوئی جامع مسجد میں اعتکاف کیے ہوئے ہو تو اس سے سعی ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے وضوء کیا اور نماز ادا

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: مطمئنٌ بالایمان۔ ایمان باللہ میں ایمان بالرسول والقیام وغیرھما بھی شامل ہے۔ دوسری وہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ جیسے نماز کہ یہ حیض و نفاس اور جنون کے عوارض سے معاف ہو جاتی ہے۔

[1] نماز کا وقت جیسے ہی داخِل ہو نماز واجب ہو جاتی ہے۔ مگر وقت ختم ہونے سے قبل حیض، نفاس یا جنون عارض آجائے تو معاف ہو جاتی ہے۔ البتہ جنون کے لیے یہ شرط ہے کہ پانچ نمازوں کے وقت سے بڑھ جائے۔ تاہم تنگی وقت یا پانی و لباس کے نہ ہونے سے نماز فوت ہو گئی تو وہ معاف نہ ہو گی اس کی قضا لازم ہے۔ معلوم ہوا بعض عوارض میں نماز معاف ہے بعض میں نہیں تو نماز حسن لعینہ ہے کیونکہ وہ اول و آخر اللہ کے حضور اظہارِ عجز و انکسار ہے۔ البتہ خود اللہ اسے بعض اوقات مُعاف فرما دیتا ہے۔

کرنے سے قبل وضوء ٹوٹ گیا تو اس پہ دوبارہ وضوء لازم ہے اور اگر نماز واجب ہونے
کے وقت آدمی (پہلے سے) باوضوء ہو تو دوبارہ وضوء کرنا اس پر ضروری نہیں[1]۔ اسی
قسم کے قریب حدود و قصاص اور جہاد کا معاملہ ہے۔ کیونکہ حد (شرعی سزا) جرائم پر سختی
کرنے کے واسطے سے بہتر ہے اور جہاد کافروں کی شر دور کرنے اور کلمۂ حق بلند کرنے
کے واسطہ سے بہتر ہے۔ اگر درمیان سے یہ واسطہ معدوم شمار کیا جائے تو یہ چیز
مامور بہ ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ اگر جُرم نہ ہو تو سزا واجب نہ ہو اور جنگ کی نوبت تک پہنچنے
والا کُفر نہ ہو تو کسی پر جہاد لازم نہ آئے[2]۔

---

[1] حسن لغیرہ وہ ہے جس کی ذات میں خوبی نہ ہو کسی چیز کی وجہ سے اس میں خوبی آئے۔ جیسے جمعہ
کہ یہ مامور بہ ہے۔ فَاسْعَوا اِلیٰ ذِکرِ اللہِ وَ ذَرُوا البیعَ۔ اس میں از خود کوئی خوبی نہیں
یہ محض چلنا یا دوڑنا ہے مگر جمعہ کے واسطے سے اس میں حسن ہے۔ اسی طرح وضوء از خود کوئی خوبی نہیں رکھتا۔
یہ اعضاء کو محض ٹھنڈا کرنا اور ضیاعِ آب ہے۔ مگر نماز کی وجہ سے اس میں حُسن ہے کہ یہ نماز کی چابی ہے۔
حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے۔ اگر وہ ساقط ہو جاتے تو یہ بھی
ساقط ہو جاتا ہے۔ یا یوں کہہ لیں کہ اگر یہ اس غیر تک پہنچانے کا سبب بنے تب یہ مامور بہ رہے
گا ورنہ نہیں۔ چنانچہ اگر کسی پر جمعہ فرض ہی نہیں جیسے عورت ہے یا کوئی پہلے ہی سے جامع مسجد
میں اعتکاف کر رہا ہے تو سعی ختم ہو گئی۔ اسی طرح اگر نماز کسی پر فرض ہی نہیں یا کوئی شخص وقتِ نماز پر
پہلے ہی سے باوضوء ہے تو وضوء کی ضرورت نہ رہی۔

[2] اصل میں حسن لغیرہ کی بھی دو اقسام ہیں ایک یہ کہ اس کی ادائیگی سے وہ غیر ادا نہیں ہوتا
جیسے سعی اور وضوء ہے کہ محض سعی سے جُمعہ ادا نہیں ہوتا اور محض وضوء سے نماز ادا نہیں ہوتی۔
دوسری قسم یہ ہے کہ وہ غیر بھی ساتھ ہی ادا ہو جاتا ہے جیسے حدود و قصاص اور جہاد کہ حد قائم
کرنے ہی سے زجر عن الجنایت اور جہاد کرنے ہی سے اعلاء کلمۃ الحق ہو جاتا ہے۔

فصل۔ الواجبُ بِحُكمِ الأمرِ نوعانِ اَداءٌ وقضاءٌ۔ فَالاداءُ عبارةٌ عن تسليمِ عَينِ الواجبِ الیٰ مُستحقِّهٖ وَالقضاءُ عبارةٌ عن تسليمِ مِثلِ الواجبِ الیٰ مُستحقِّهٖ ثُم الاداءُ نوعانِ كاملٌ وقاصرٌ، فالكاملُ مثلُ اداءِ الصّلوٰةِ فی وَقتِها بِالجماعةِ اَوِ الطّوافِ مُتوضِّئًا وَتسليمِ المَبيعِ سَليمًا كَمَا اقتضاهُ العَقدُ الیٰ المُشتَری وتسليمِ الغاصبِ العَينَ المَغصوبةَ كما غَصَبَها وحكمُ هٰذا النّوعِ ان يُحكَمَ بِالخُروجِ عن العُهدَةِ بِهٖ۔ وعَلیٰ هٰذا قُلنَا الغاصبُ اِذا باعَ المَغصوبَ مِن المالِكِ او رَهَنهٗ عِندَهٗ اَو وَهَبهٗ لهٗ وسَلّمهٗ اِليهِ يَخرُجُ عن العُهدَةِ ويكونُ ذالكَ اَداءً لِحقِّهٖ وَيَلغُو ما صَرّحَ بِهٖ مِنَ البَيعِ وَالهِبةِ ولو غَصَبَ طَعامًا فَاَطعَمهٗ مالِكَهٗ وَهُو لا يَدرِی اَنّهٗ طَعامُهٗ او غَصَبَ ثَوبًا فَاَلبَسهٗ مالِكَهٗ وهو لا يدرِی اَنّهٗ ثوبُهٗ يكونُ ذالِكَ اَداءً لِحقّهٖ، وَالمُشتَری فی البيعِ الفاسدِ لو اعارَ المَبيعَ مِن البائِعِ اَو رَهَنهٗ عِندهٗ او آجَرهٗ مِنهُ اوباعهٗ منهُ اَو وَهبهٗ لَهٗ وَسَلّمهٗ يكونُ ذالِكَ اَداءً لِحقّهٖ وَيَلغُو مَا صَرّحَ بِهٖ مِن البَيعِ وَالهِبةِ ونحوِهٖ وَاَمّا الاداءُ القاصِرُ فَهُو تسليمُ عينِ الواجبِ مَعَ النُّقصانِ فی صِفَتِهٖ نحوُ الصّلوٰةِ بِدُونِ تَعديلِ الاَركانِ اَوِ الطّوافِ مُحدِثًا وَرَدِّ المَبيعِ مَشغُولًا بِالدَّينِ وَالجِنَايَةِ

وَردِّ المغصُوبِ مُباحَ الدَّم بِالقتْلِ اَو مَشْغولًا بِالدَّيْنِ اَوِالجنايَةِ بِسببٍ عِنْدَ الغَاصبِ وَاَداءِ الزُّيوفِ مكانَ الجِيادِ اِذالم يَعلَمِ الدَّائِنُ ذالِكَ۔ وحُكمُ هٰذَا النَّوعِ اِنَّهٗ اِنْ اَمْكَنَ جَبرُ النُّقصانِ بالِمثْلِ يَنْجَبرُبِهٖ وَاِلاَّ يَسقَطُ حُكمُ النُّقصانِ اِلاَّ فِي الاِثمِ وَعلىٰ هٰذا اِذا تَرَكَ تعديلَ الاَركانِ فى باب الصَّلوٰةِ لايُمكِنُ تَدارُكُهٗ بِالِمثْلِ اِذْلامِثْلَ لهٗ عِنْدَ العَبدِ فَيَسقُطُ وَلوتَركَ الصَّلوٰةَ فى ايّام التَّشريق فقضاها فى غيرِاَيّامِ التَّشْريقِ لايُكبِّرلِاَنَّهٗ لَيسَ لَهُ التَّكبِيرُ بالجَهرِشرعًا وَقُلنَا فى تَركِ قِراءةِ الفَاتحةِ اَوِ القُنوت وَالتَّشَهُّدِ وَتكبيراتِ العِيْدَيْنِ اَنّهٗ يَنْجبِرُ بِالسَّهوِ وَلوطافَ طَوافَ الفَرضِ مُحدِثًا يَنْجبِرُ ذالكَ بِالدَّمِ وَهُومِثْلٌ لهٗ شَرعًا۔ وَعلىٰ هٰذالَواَدّىٰ خَرِيفًا مكانَ جَيّدٍ فَهلَكَ عِنْدَ القَابِضِ لَاشَيْئَ علىٰ المَديُونِ عِنْدابى حَنيفةَ لِانّهٗ لامثلَ لِصِفةِ الجُودةِ مُنْفَرِدَةً حتىٰ يمكنَ جَبْرُها بِالمثلِ وَلو سَلَّمَ العبدَ مُباحَ الدَّمِ بِجِنايَةٍ عِنْدَ الغاصبِ اَوْ عبدالبائِعِ بعدالبَيعِ فَاِنْ هلكَ عِندَ المالكِ اَوِ المُشْترى قبلَ الدَّفعِ لَزمَهُ الثَّمنُ وبَرِئَ الغاصِبُ باعْتبارِاَصْلِ الاداءِ وَاِنْ قُتِلَ بِتلكَ الجنايةِ اسْتَنَدَ الهُلاكُ اِلىٰ اَوَّلِ سَبَبِهٖ فصاركَاَنَّهٗ لَمْ يُوجَدِ

اَلْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ۔

فصل ۔ امر کے بموجب واجب کی دو قسمیں ہیں۔ اداء اور قضاء تو ادا نا
ہے خود واجب (شدہ چیز) کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کا اور قضا اس واجب
کی مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کا نام[1] ہے۔ پھر اداء کی دو قسمیں ہیں۔ کامل ا
قاصر۔ تو کامل کی مثال یوں ہے جیسے نماز کا وقت کے مطابق باجماعت ادا کر
یا باوضوء طواف کرنا یا مبیع (فروخت کردہ چیز) کو سودے کے مطابق مکمل ط
پر (بلا نقص) خریدار کے حوالے کرنا اور غاصب کا غصب کردہ چیز کو ویسے ہی
کامل طور پر واپس کر دینا جیسے اس نے وہ غصب کی تھی۔ اس نوع کا حکم یہ ہے
کہ ایسا کرنے سے آدمی ذمہ داری سے بری ہو جاتا[2] ہے تو اسی قاعدہ پر ہم کہتے
ہیں۔ اگر غاصب نے غصب کردہ چیز مالک کے ہاتھ بیچ دی یا اس کے پاس رہن رکھ
دی یا اسے ہبہ کر دی اور اس کے سپرد کر دی تو وہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو گیا اور
عمل اس کے حق کی ادائیگی قرار پائے گا اور بیع اور ہبہ (جیسے الفاظ) کی جو اس نے تصر
کی تھی لغو ہو جا[3]تے گی اور اگر کسی نے طعام غصب کیا اور اس کے مالک (ہی) کو

---

[1] جب شرع کی طرف سے امر وارد ہوا تو دو صورتیں ہیں۔ اگر بعینہ وہی چیز پیش کر دی جائے جو ا
کے ذریعے مانگی گئی ہے تو یہ ادا ہے اور اگر وہ چیز پیش نہ کی جا سکی اور اس کی جگہ اس جیسی اور چیز دی گئی تو یہ
قضاء ہے۔ جو نماز وقت میں پڑھی گئی وہ ادا ہے کیونکہ یہی چیز مانگی گئی ہے اور جو وقت کے بعد پڑھی گئی وہ قض
ہے کیونکہ یہ وہ چیز نہیں جس کا امر ہوا تھا بلکہ اس کی مثل ہے۔

[2] پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر، کامل وہ ہے جس میں مامور بہ کاملاً اسی صورت میں ادا کیا۔ جس میں وہ واجب
ہوا تھا جیسے وقت صحیح میں نماز باجماعت پڑھنا یا جن شرائط پہ سودا ہوا انہی شرائط کے مطابق بلا کم و کاست بیع
کو خریدار کے حوالے کر دینا۔ اس میں کوئی نقص اور خرابی نہ ہو جب مامور بہ کو اس طرح ادا کیا جاتے تو یقیناً آدمی اپنی
ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے۔

[3] چونکہ مالک کی چیز مالک کو بلا کم و کاست کسی نقص کے بغیر واپس چلی گئی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ

کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اسی کا طعام ہے یا اس نے کپڑا غصب کیا اور اس کے مالک ہی کو پہنا دیا اور اُسے نہیں معلوم کہ یہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ حقِ ادائیگی قرار پائی اور مشتری نے بیع فاسد میں اگر فروخت کردہ چیز بیچنے والے کو عاریۃً (مانگنے پر) دیدی، اس کے پاس رہن رکھ دی، اسے اجرت پر دے دی، اس سے بیچ دی یا اسے ہبہ کر دی اور اس کے سُپرد کر دی تو اس طرح اس کا حق اَدا ہو جائے گا اور بیع اور ہبہ وغیرہ کی جو تصریح کی تھی لغو ہو جائے گی[۱]۔ اور اداءِ قاصر (ناقص) یہ ہے کہ خود واجب (شدہ چیز) کو اس کی صفت میں نقص کے ساتھ ادا کرنا جیسے تعدیلِ ارکان کے بغیر نماز یا وضوء کے بغیر طواف اور فروخت کردہ چیز کو قرض اور جنابت میں ملوث ہونے کی صورت میں اَدا کرنا اور غصب کردہ (غلام کو) لوٹانا بایں حال کہ قتل کی وجہ سے اس کا خون مباح ہو گیا ہو یا وہ غاصب کے ہاں قرض یا کسی جرم میں ملوث[۲]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اگرچہ بیع یا ہبہ کے الفاظ سے گئی ہے۔ اس لیے یہ الفاظ لغو قرار پائیں گے اور غاصب کا ذمہ ادا ہو گیا۔ بیع کی صورت میں یہ لازم ہے کہ غاصب نے قیمت وصول نہ کی ہو۔ ورنہ وہ رقم واپس کرنا پڑے گی۔

[۱] اس میں ضروری ہے کہ وہ طعام یا کپڑا اسی حالت میں مالک کو کھلایا یا پہنایا جائے جس حالت میں اُسے غصب کیا گیا تھا، اگرچہ اس میں تبدیلی کر دی مثلاً آٹا تھا تو اسے روٹی کی صورت میں پکا کر کھلایا یا سادہ کپڑا تھا تو اسے سِلا کر پہنایا تو پھر غصب کی ضمان دینا ہی پڑے گی اور مشتری کو بیع کی مثل دینا لازم ہو گا۔

[۲] اگر مامور بہ بذاتِ خود ادا کیا نہ کہ اس کی مثل مگر اس میں کچھ نقص تھا تو یہ ادائے قاصر یعنی ناقص ہے جیسے نماز وقت میں پڑھی مگر تعدیلِ ارکان کے بغیر جلدی سے پڑھی یا بیچنے والے نے مقرر کردہ چیز مشتری کو بعینہٖ دے دی۔ مگر اس میں نقص تھا مثلاً وہ غلام تھا جو بائع کے ہاں خرید و فروخت کرتا تھا اور اس پر قرضہ چڑھ گیا تھا یا اس نے کوئی جرم کر لیا جس کی وجہ سے اس کی گردن مارنے یا کوئی عضو کاٹنے کا عدالت نے فیصلہ دے دیا۔ (اور مشتری کو یہ چیزیں نہیں بتلائی گئیں) یا غاصب نے جو غلام غصب کیا اس نے غاصب کے ہاں کسی کو قتل کر دیا یا اس پر قرض یا جنایت کا بوجھ آگیا تو ایسا غلام اگر بیچنے والا مشتری کو یا غاصب

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہو، یا کھرے پیسوں کی جگہ ملاوٹ والے ادا کرنا جبکہ قرض خواہ کو اس کا علم نہ ہو۔ اِس قسم (اداءِ ناقص) کا حکم یہ ہے کہ اگر (اسکی) مثل دینے سے نقصان پورا ہوجاتا ہو تو ضرور پورا کیا جائے گا ورنہ نقصان پورا کرنے کا حکم ختم ہوجائے گا۔ البتہ (عنداللہ) گناہ رہے گا۔ اسی قاعدہ پر جب کسی نے نماز میں تعدیل ارکان ترک کردی تو کسی مثل کے ساتھ اس کا تدارک ممکن نہیں۔ کیونکہ بندے کے پاس اس کی مثل ہے ہی نہیں۔ تو یہ ساقط ہوگئی اور اگر ایام تشریق میں نماز چھوڑی پھر اُسے غیر ایامِ تشریق میں قضا کیا تو تکبیر (تشریق) نہ کہی جائے۔ کیونکہ شرعًا غیرِ ایام تشریق میں تکبیریں بلند آواز سے نہیں ہوتیں[۲]۔ اور نماز میں سورہ فاتحہ، دعا قنوت، تشہد اور عیدوں کی تکبیریں چھوڑ دینے میں ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ نقصان سجدۂ سہو سے پورا ہوجاتا ہے اور اگر فرض طواف بے وضو کیا تو یہ نقصان دم دے کر پورا ہوسکتا ہے اور یہ (دم) اس (نقصان) کی شرعًا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اصل مالک کو لوٹائے تو یہ اداءِ قاصر ہے۔ کیونکہ غلام تو وہی ہے مگر اس میں نقص ہے۔ اگر اصل مالک کے پاس جا کر اس غلام کی گردن یا کوئی عضو کاٹ دیا گیا تو غاصب سے وہ نقصان پورا کروایا جائے گا۔

[۱] اگر اسے علم ہو کہ یہ کھوٹے سکے اس کے کھرے سکوں کی جگہ اسے دیے جا رہے ہیں۔ پھر بھی وہ قبول کر رہا ہے تو گویا وہ اپنا حق معاف کر رہا ہے اور یہ اداءِ قاصر نہ رہی اداءِ کامل ہوگئی۔

[۲] اداءِ قاصر میں مامور بہ میں جو نقصان ہوتا ہے اگر وہ اپنی کسی مثل سے پورا ہوسکتا ہو تو ایسا کرنا ضروری ہے ورنہ شریعت میں وہ نقصان معاف شمار کیا جائے گا اگرچہ عنداللہ اس کا گناہ برقرار رہے گا۔ جیسے تعدیل ارکان چھوڑ دینے سے کوئی مثل وغیرہ لازم نہ آئے گی کیونکہ تعدیل ارکان کی مثل ممکن نہیں۔ اس لیے کہ تعدیل نماز کے دوسرے افعال کی طرح کوئی مستقل فعل نہیں۔ اسی طرح ایام تشریق یعنی ماہِ ذوالحجہ کی نویں سے تیرہ تاریخ تک کے دوران میں کوئی نماز قضا ہوگئی تو ایامِ تشریق کے بعد اس کی قضا تکبیراتِ تشریق پڑھے بغیر ہی چلے گی۔ کیونکہ ایام تشریق کے بعد جہر کے ساتھ نماز کے بعد تکبیریں کہنا ممنوع ہے۔

مثل[1] ہے۔ اسی قاعدہ پر اگر کسی نے کھرے سکّوں کی جگہ (قرض میں) ملاوٹ والے سکّے
ادا کیے پھر وہ قبضہ کرنے والے (قرض خواہ) کے پاس آکر ہلاک ہو گئے (مثلاً چوری ہو
گئے) تو مقروض پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی چیز لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ کھرے پن
والی صفت کی علیحدہ طور پر کوئی مثل ہی نہیں کہ یہ نقصان مثل دے کر پورا ہو سکے[2]۔ اور
اگر کسی نے (یعنی غاصب اور بیچنے والے نے) وہ غلام دیا جو غاصب یا بیچنے والے
کے ہاں کسی جنایت (جرم) کے سبب مباح الدم ہو (اس کا خون گرانا جائز ہو) تو
اگر وہ غلام سپرد کیے جانے سے قبل مالک یا خریدار کے پاس از خود ہلاک ہو جائے تو
اس (خریدار) کو قیمت پڑ جائے گی اور غاصب (اور بیچنے والا) اصل ادا کی وجہ سے
بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ (غلام) اس جرم کی وجہ سے قتل کیا گیا تو ہلاکت پہلے
سبب کی طرف لوٹے گی تو معاملہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ یوں ہو جائے گا جیسے
ادا پائی ہی نہ گئی تھی[3]۔

---

[1] چونکہ ان صورتوں میں مامور بہ کے نقصان کی مثل شرعاً موجود ہے تو مثل ادا کر کے وہ نقصان پورا کیا جا سکتا ہے۔ سجدۂ سہو کو نماز کے نقصان کی دم دینے کو طواف کے نقصان کی شرع نے مثل قرار دیا ہے۔

[2] امام ابوحنیفہؒ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ صاحبین کے نزدیک ان سکّوں میں جتنا کھوٹ تھا۔ اس کے برابر مزید سکے مقروض کو دینے پڑیں گے اور قرض خواہ کے پاس آکر ان سکّوں کے ہلاک یعنی چوری وغیرہ ہو جانے کی قید اس لیے ہے کہ اگر وہ ہلاک نہ ہوں تو قرض خواہ وہ سکّے مقروض کو لوٹا کر ان کی جگہ کھرے سکّے لے سکتا ہے۔ امام صاحب کا قول تقاضائے قیاس ہے اور صاحبین کا قول استحسان۔

[3] اس کی تشریح یہ ہے کہ کسی نے ایسا غلام غصب کیا جو جنایت سے پاک تھا پھر غاصب کے ہاں آ کر اس نے کسی کو قتل کر دیا اور یوں اس کا خون مباح ہو گیا کہ مقتول کے ورثاء اسے عدالت کے ذریعے قتل کروا دیں گے یا ایک غلام بیچا گیا جو جنایت سے پاک تھا مگر ابھی خریدار کے سپرد نہیں کیا گیا تھا کہ کسی کو قتل کرنے کے سبب وہ مباح الدم ہو گیا۔ پھر غاصب نے وہ غلام اصل مالک کو یا بیچنے والے نے خریدار

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ وَالْمَغْصُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ۔ ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيْعَةِ وَالْوِكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمُوْدِعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعَ مَا يُمَاثِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذَالِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهٖ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِي : اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا۔ وَيَجِبُ الْإِرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ۔ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا

کو دے دیا۔ لیکن ابھی اصل مالک یا خریدار نے اسے مقتول کے ورثاء کے حوالے نہیں کیا تھا کہ وہ از خود ہلاک ہوگیا تو غاصب یا بیچنے والا شخص بری الذمہ ہوگیا اور خریدار نے بیچنے والے سے وہ غلام جتنی قیمت پر لیا تھا وہ اگر ابھی تک نہیں دی تو وہ بیچنے والے کو دینا پڑے گی۔ کیونکہ غاصب اور بیچنے والے کی طرف سے اَدائیگی ہو چکی تھی اگرچہ ناقص تھی اور اگر اصل مالک نے غاصب سے اور خریدار نے بیچنے والے سے وہ غلام حاصل کر کے مقتول کے ورثاء کے حوالے کردیا اور یوں عدالت نے اسے قتل کردیا تو اب اصل مالک غاصب سے اور خریدار بیچنے والے سے غلام کی قیمت وصول کرے گا کیونکہ اب یہ سمجھا جاتے گا کہ غاصب یا بیچنے والے نے اس غلام کی اَدائیگی ہی نہیں کی اور گویا کہ وہ غاصب یا بیچنے والے ہی کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تھا، کیونکہ اس کا قتل جنایت کی وجہ سے ہوا ہے اور جنایت غاصب وغیرہ کے ہاں ہوئی تھی اور یہ بہت باریک فرق ہے)

دَاراً اَوْشَاتًا فَذَبَحهَا وَشَوّاهَا اَوْعِنَبًا فَعَصَرهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَها وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذَالِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ - وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ وَلَوْغَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْتِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرًا وَشَاتًا فَذَبَحهَا لَايَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِى ظَاهِرِالرِّوَايَةِ وَكَذَالِكَ لَوْغَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهٗ اَوْغَزْلًا فَنَسَجَهٗ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِى ظَاهِرِالرِّوَايَةِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْئَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهٗ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ۔

اور غصب کردہ لونڈی اگر غاصب کے ہاں کسی (کے) فعل (زنا) سے حاملہ ہو جائے پھر مالک کے پاس جاکر بچہ جنتے ہوئے مرجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب تاوان سے بری نہیں[1] ہوسکتا۔ پھر اس بابِ (ادا وقضا) میں اصل چیز ادا ہے۔ خواہ وہ کامل ہو یا ناقص اور قضاء کی طرف معاملہ اس وقت لایا جاتا ہے جب ادا مشکل ہو[2]۔ اسی لیے امانت، وکالت اور غصب (ان تین معاملات) میں رقم متعین

---

[1] خواہ وہ غاصب کے زنا سے حاملہ ہو یا کسی اور شخص کے زنا سے بہرحال صورتِ مذکورہ میں غاصب کو لونڈی کی قیمت دینا پڑے گی۔ کیونکہ اس کی ہلاکت کا سبب وہ علوق ہے جو زنا سے پیدا ہوا اور زنا غاصب کے ہاں ہوا معلوم ہوا اگر یہ لونڈی مالک کے ہاں کسی اور وجہ سے مرجاتی تو غاصب کا اس سے کچھ تعلق نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہلاکت کا سبب محض ولادت ہے علوق نہیں اس لیے غاصب پر ضمان نہیں۔

[2] کیونکہ قضاء ادا کے لیے خلیفہ کی طرح ہے اور خلیفہ اسی وقت پکڑا جاتا ہے جب اصل نہ ہو اور جب تک اصل ہے خلیفہ کی ضرورت نہیں۔

ہوتی ہے اور اگر امانت سنبھالنے والا شخص اور وکیل اور غاصب یہ چاہے کہ اصل مال اپنے پاس رکھ لے اور اس سے ملتا جلتا مال اس کی جگہ ادا کر دے تو اسے یہ اختیار نہیں[1]۔ اگر کسی نے کچھ بیچا اور مشتری کے سپرد کر دیا پھر اس میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ اسے رکھ لے یا بیع ترک کر دے[2] اور اسی اعتبار سے کہ اصل ادا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: غاصب پر عین مغصوبہ چیز ہی لوٹانا ضروری ہے خواہ غاصب کے ہاتھ میں وہ چیز بہت زیادہ تبدیل ہو چکی ہو اور غاصب کو اس (تغیر کے) نقصان کا تاوان واجب ہے۔ اسی قاعدہ پر اگر کسی نے گندم غصب کر کے اسے آٹا بنا لیا یا لکڑی کا ایک بڑا ٹکڑا غصب کر کے اس پر گھر بنا لیا (اسے چیر کر تعمیر میں لگا لیا) یا بکری کو ذبح کر کے بھون لیا یا انگور کا رس نچوڑ لیا یا گندم کو زمین میں بو دیا اور

---

[1] احناف کے ہاں سکوں میں تعین نہیں ہوتا۔ ایک سکے کی جگہ دوسرا سکہ چل سکتا ہے۔ بشرطیکہ ان کی قیمت و کیفیت ایک جیسی ہو۔ البتہ تین امور میں سکوں کا تعین احناف کے نزدیک لازم ہے۔ ودیعت (یعنی امانت) وکالت اور غصب۔ چنانچہ کسی نے ایک شخص کے پاس امانت میں کچھ پیسے رکھے یا کسی کو کچھ رقم دی کہ بازار سے کچھ خرید لائے تو امانت دار یا یہ وکیل ان پیسوں کو بدل نہیں سکتے۔ اسی طرح غاصب پر بھی لازم ہے کہ وہی غصب کردہ سکے یا نوٹ ہی لوٹائے جو اس نے غصب کیے تھے۔ کیونکہ اصل سکے لوٹانا ادا ہے اور دوسرے سکے دینا قضاء اور جب تک ادا ممکن ہو قضا جائز نہیں۔ یہاں یہ بات عرض کی جا سکتی ہے کہ اگر امانت دار یا وکیل کو کسی وجہ سے اصل پیسوں کو جو مالک نے اسے دیے ہیں حفاظت مشکل ہو جیسا کہ آج کل کی صورت حال ہے اور وہ انھیں خرچ کرے تو دوسرے پیسے دینے سے سبکدوش ہو جائے گا اور اس پر کچھ تاوان نہ ہوگا۔ کیونکہ تاوان نقصان کا بدلہ ہوتا ہے۔ جب نقصان نہیں تو بدلہ کیسا؟۔

[2] کیونکہ مشتری کو ناقص مبیع دیا گیا یا یوں کہیں کہ جو کچھ اسے کہا گیا تھا وہ نہ دیا گیا بلکہ اس سے ملتا جلتا اور مال دے دیا گیا تو یہ قضا ٹھہری نہ کہ ادا، اس لیے بیع رد کرنے کا اختیار ہے اور قضا پر قناعت کرتے ہوئے بیع رکھ لینے کا بھی اختیار ہے۔

اس سے کھیتی اُگ آئی تو امام شافعی کے نزدیک (اب بھی) وُہ اصل مالک ہی کی ملکیت ہے اور ہم کہتے ہیں یہ تمام چیزیں غاصب کی ہوگئیں اور اسے قیمت اَدا کرنا پڑے گی اور اگر کسی نے چاندی غصب کر کے لے سے درہموں میں بدل لیا یا سونے کی ڈلی تھی تو اسے دنانیر میں ڈھال لیا یا بکری تھی تو اسے ذبح کر لیا تو ظاہر روایت میں (فقہ حنفی کے مُطابق) مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر روئی غصب کر کے اس کا دھاگہ بنا لیا یا دھاگے سے کچھ چیز بُن لی تو ظاہر روایت میں مالک کا حق (اب بھی) منقطع نہیں ہوگا[۲]۔ یہیں سے مسئلہ مضمونات کا حکم ثابت ہوتا ہے[۳]۔ اسی لیے امام شافعی کہتے

---

[۱] امام شافعی استدلال فرماتے ہیں کہ چونکہ ادا اصل ہے اور جب تک اصل پر عمل ممکن ہو اس کے غیر کی طرف جانا جائز نہیں۔ اس لیے غاصب نے کوئی چیز غصب کر کے اس میں خواہ کتنا ہی تغیر کر دیا ہو پھر بھی وہ مالک کی ملکیت ہی رہتی ہے اور غاصب پر لازم ہے کہ اسے مالک کے سپرد کرے اور جو نقصان کیا ہے اس کا تاوان بھر دے۔ مگر یہ جائز نہیں کہ اس کی جگہ کوئی دوسری چیز یا اس کی قیمت دیدے کہ یہ قضا ہے اور ادا کے ممکن ہوتے ہوُتے قضا جائز نہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں اگر غاصب کے ہاں شئیِ مغصُوب میں اتنا تغیر ہو جائے کہ اس کا نام اور اس کے فوائد بدل جائیں تو اس سے مالک کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس میں غاصب کی طرف سے پیدا کردہ اضافات داخل ہو گئے ہیں اور اس کی ماہیت بدل گئی ہے اور وہ نئے نام سے نئی چیز بن گئی ہے۔ جیسے بکری کو ذبح کر کے گوشت تیار کر لیا یا انگور نچوڑ کر رس بنا لیا تو اب وہ بکری یا انگور نہیں بلکہ گوشت اور رس کہلاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غاصب اسے اپنے پاس رکھے اور اس کی قیمت کا تاوان بھر دے گویا ادا کا محل فوت ہو گیا اور قضا متعین ہو گئی۔

[۲] یعنی ان تینوں مسائل میں ہمارے نزدیک گذشتہ مسائل کے برخلاف مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا اور غاصب کو اس کا لوٹانا اور نقصان کا تاوان بھرنا ضروری ہے۔ سونے اور چاندی کی مثال میں اس لیے کہ درہم و دینار بنانے سے نام تبدیل نہیں ہوا اور اصل منفعت یعنی اس کا بطورِ کرنسی (MONY) استعمال ہونا بھی ختم نہیں ہوا۔ اور دوسری مثال میں بکری ذبح ہو کر بھی بکری کہلاتی ہے یعنی ذبح شدہ بکری اور تیسری مثال میں اس لیے کہ روئی کا اصل مقصد ہی دھاگہ بنانا اور کپڑا تیار کرنا ہے اس لیے اصل منفعت قائم ہے۔

[۳] یعنی ان تمام مسائل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے جن میں غاصب تغیرِ فاحش (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہیں۔ اگر غصب کردہ غلام ظاہر ہو جائے (دستیاب ہو جائے) بعد ازاں کہ اس مالک نے غاصب سے تاوان وصول کر لیا تھا تو وہ (اب بھی) مالک ہی کی ملکیت اور مالک پر ضروری ہے کہ اس نے عبد کی جو رقم حاصل کی تھی اسے لوٹا دے[1]۔

وَاَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ مِنْهُ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَتًا وَمَعْنًى وَكَذَالِكَ الْحُكْمُ فِيْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ وَالْاَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ وَانْقَطَعَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيْمَتَهٗ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعَجْزَ عَنْ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ اِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کرے ہمارے نزدیک اسے قیمت دینا پڑے گی اور امام شافعی کے نزدیک وہی چیز مع نقصان لوٹانا پڑے گی۔

[1] کسی نے غلام غصب کیا۔ پھر غاصب سے غلام بھاگ کر روپوش ہو گیا اور مالک نے اس سے غلام کی قیمت وصول کر لی۔ بعد ازاں غلام مل گیا تو امام شافعی کے نزدیک مالک اپنا غلام لے کر وصول کردہ قیمت لوٹا دے کیونکہ غاصب نے غلام غصب کیا تھا اور ادا یہ ہے کہ اسے ہی لوٹایا جائے تو ادا پر عمل کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں قیمت وصول کرنے کے بعد مالک کا حق ختم ہو گیا اور غاصب کا حق قائم ہو گیا۔ گویا قضا پر عمل ہو گیا کہ غلام کی جگہ مالک کو قیمت دے دی گئی اب قضا کے بعد ادا نہیں ہو سکتی۔

الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا، لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ۔ فَاَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهٗ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ اِيْجَابُ الْقَضَآءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا اِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِيْجَابَهٗ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُوْرَتًا وَلَا مَعْنًى كَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهٗ شَهْرًا اَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْاِثْمُ حُكْمًا لَّهٗ وَانْتَقَلَ جَزَآءُهٗ اِلٰى دَارِ الْاٰخِرَةِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْئِ حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ لَا يُضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ صُوْرَتًا وَلَا مَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَّهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَآءُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا۔

جبکہ قضا کی (بھی) دو قسمیں ہیں۔ کامل[1] اور قاصر[2]، کامل یہ ہے کہ واجب (مامور بہ) کی جگہ صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے اس کی مثل کا پیش کرنا ۔جیسے کسی نے گندم

کی بوری غصب کی پھر اسے ہلاک کر دیا۔ (مثلاً کھا لیا) تو اسے گندم ہی کی بوری (غاصب کو) دینا ہو گی اور یہ دی جانے (گندم کی بوری) پہلی (بوری) کے لیے صورت و معنٰی (دونوں) کے اعتبار سے مثل[1] ہے اور تمام مثلیات میں یہی حکم[2] ہے۔ جبکہ قاصر یہ ہے کہ وہ چیز پیش کرنا جو (اصل) واجب سے صورت میں تو مماثلت نہ رکھے البتہ معنٰی میں مماثلت ہو۔ جیسے کسی نے بکری غصب کی۔ پھر وہ ہلاک ہو گئی تو اسے اس کی قیمت کا تاوان دینا پڑے گا اور قیمت بکری کے لیے معنٰی کے اعتبار سے مثل بن سکتی ہے۔ صورت کے اعتبار سے نہیں[3]۔ اور قضاء میں اصل تو کامل

[1] جس طرح ادا کی دو قسمیں بیان ہوتیں کامل اور قاصر یونہی قضا بھی دو طرح کی ہے۔ کامل اور جب مامور بہ واجب کی جگہ اس کی مثل پیش کی جائے اور وہ صورتاً اور معنٰی دونوں کے اعتبار سے اصل کی مثل ہو تو یہ قضاء کامل ہے۔ جیسے گندم کی بوری غصب کی گئی تو ادا یہ ہے کہ وہی غصب کردہ بوری واپس لیکن اگر وہ نہ رہی ہو تو اس کی جگہ ویسی ہی گندم کی بوری دینا پڑے گی۔ اس طرح یہ قضاءِ کامل ہو گی۔ کیونکہ بوری کی گندم کی صورتاً بھی مغصوبہ گندم سے ملتی ہے اور معنٰی یعنی قیمت بھی۔ یہی حال قضا نمازوں اور روزوں دیگر عبادات کا ہے کہ نماز کی جگہ نماز آئے گی۔ اور روزے کی جگہ روزہ اور یہ قضاءِ کامل ہے۔

[2] مثلیات ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کے افراد باہم ایک جیسے ہوں زیادہ فرق نہ ہو۔ اور یہ تین طرح کی ہیں۔ مکیلات (کسی پیمانے سے ماپی جانے والی چیزیں) جیسے گندم چاول و دیگر ایسی ہی اجناس۔ موزونات (وزن کی جانی والی اشیاء) جیسے سونا چاندی، لوہا، لکڑی و دیگر وہ اشیاء جو تول کر بیچی جاتی ہیں۔ عددیات وہ چیزیں جو گن کر بیچی جاتیں۔ جیسے روزمرہ کے استعمال کی چیزیں، گھڑیاں، ٹوپیاں، عینک، بجلی کا سامان ان سب میں قضاء کامل ہی واجب ہو گی، کیونکہ ان میں یہ چیزیں دستیاب ہیں تو مثلِ کامل ہی لازم آئے

[3] قضاء قاصر یہ ہے کہ اصل واجب کی جگہ وہ چیز پیش کی جائے جو صرف معنٰی یعنی قیمت میں اس کی صورت میں نہیں، جیسے جانور ہیں کہ ایک بکری دوسری کی مثل نہیں ہو سکتی ہر جانور کی صفات، صحت، شکل و سے مختلف ہے۔ لہٰذا یہ مثلیات میں سے نہیں ہیں۔ ان میں جانور کی جگہ جانور دینا واجب نہیں جیسے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ

ہے۔ اسی قاعدہ پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: جب کسی نے کوئی مثلی چیز غصب کی۔ پھر وہ اس کے ہاتھ میں (اس کے ہاں) ہلاک ہوگئی اور وہ لوگوں کے پاس سے بھی ختم ہو گئی۔ (بازار میں غیر دستیاب ہوگئی) تو اسے (عدالت میں) جھگڑا لیجانے کے دن والی قیمت دینا پڑے گی۔ کیونکہ مثلِ کامل ادا کرنے سے عجز تو جھگڑے کے روز ہی ظاہر ہوگا۔ اس سے قبل نہیں۔ کیونکہ (اس سے قبل) ہر اعتبار سے مثل (کامل) کا حصول متصوّر ہے۔ رہیں وہ چیزیں جن کی نہ صورت کے اعتبار سے مثل ہے نہ معنیٰ کے اعتبار سے وہاں مثل کے ساتھ قضا کا واجب کرنا ممکن نہیں (کیونکہ مثل ہی نہیں) اس معنیٰ کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مثلیات میں تھا بلکہ جانور کی جگہ قیمت لازم ہوگی اور قیمت جانور کے لیے صورت میں تو مثل نہیں۔ صرف معنیٰ میں مثل ہے۔ اس لیے یہ قضاء قاصر کہلاتی ہے۔ اگر یہاں سوال کیا جائے کہ جانور کو کرایا پر لیا جاتا ہے اور اس سے جو نفع اُٹھایا جاتا ہے۔ مثلاً اس پر سفر کیا تو اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے اور یہ شرعاً جائز ہے تو ثابت ہوا منافع کی بھی مثل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثلِ خلافِ قیاس ہے اور شرعاً ثابت ہے۔ لہٰذا اسے اپنے مورد ہی پہ بند رکھا جائے گا۔ اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

۱؎ جب تک قضاء کامل ممکن ہو قضاء قاصر جائز نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے مثلیات میں سے کوئی چیز (کوئی مشین یا پرزہ) غصب کی اور وہ اس کے ہاں ہلاک ہوگئی (ضائع ہوگئی) مالک نے اس سے اپنی چیز کا مطالبہ کیا تو قبل اس سے کہ غاصب اس جیسی چیز خرید کر قضاءِ کامل کے طور پر پیش کرتا، وہ چیز بازار سے ختم ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک کی طرف سے جس روز مطالبہ کیا جائے اس روز اس کی جو قیمت پڑے وہ دینا لازم ہوگی۔ خواہ وہ مطالبہ اس چیز کے بازار سے ختم سے ایک سال قبل ہو۔ کیونکہ قیمت ادا کرنا قضاءِ قاصر ہے اور یہ تب جائز ہے جب قضاءِ کامل ممکن نہ ہو اور قضاءِ کامل کا ممکن نہ ہونا اس وقت ہی ظاہر ہوا جس وقت اس سے قضاءِ کامل کا مطالبہ ہوا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ قیمت دینا پڑے گی جو اس چیز کے بازار سے ختم ہوتے وقت تھی۔ کیونکہ اسی دن سے قضاءِ کامل کا ممکن نہ ہونا متحقق ہوا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن والی قیمت دینا پڑے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب تک قضاءِ کامل متصور ہو قضاءِ قاصر جائز نہیں۔

اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ (کسی چیز کے) فوائد ضائع کرنے سے انکی ضمان (تاوان) نہیں آتی۔ کیونکہ (فوائد کی) مثل کے ساتھ ضمان واجب کرنا ناممکن ہے (کہ ا... ہی نہیں) اور کسی ٹھوس چیز کے ساتھ ضمان واجب کرنا بھی اسی طرح (ناممکن) ہے کیونکہ کوئی (ٹھوس) چیز فائدہ کی نہ صورت میں مثل ہے نہ معنیٰ میں۔ جیسے کسی نے ... غصب کرکے اس سے ایک ماہ خدمت لی یا کوئی گھر غصب کرکے اس میں ا... رہائش رکھی پھر اس غصب کردہ چیز کو مالک کی طرف لوٹا دیا تو اس پر ان فوائد کے ... کی کوئی ضمان واجب نہ ہوگی۔ امام شافعی کا مسلک اس کے خلاف ہے تو (صرف ... کا حکم اس پر باقی رہے گا اور اس کی سزا دارِ آخرت (قیامت) کو منتقل ہو جاتے گ... اس معنیٰ کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں۔ طلاق پر جھوٹی گواہی اور دوسرے آدمی کی بیوی کے ق... اور اس کے ساتھ وطی کے ذریعے (کسی کی بیوی کی) شرمگاہ کے فوائد (تلف کرنے ... کی ضمان واجب نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی انسان کی بیوی سے (بطورِ زنا) وطی ... تو اسے شوہر کو کچھ ضمان نہیں دینا پڑے گی[۲] سوا اس کے کہ جب شرع کوئی مثل

---

[۱] کچھ وہ چیزیں ہیں جن کی مثل متصور ہی نہیں نہ صورت کے اعتبار سے نہ قیمت کے اعتبار سے جیسے چیزوں کے م... اور فوائد ہیں۔ مثلاً کسی نے غلام غصب کرکے ایک ماہ یا کچھ مدت اس سے خدمت لی یا مکان پر قبضہ کرکے اس میں کچھ وقت ... رہائش رکھی تو غلام اور مکان تو واپس کرنا پڑے گا مگر جو ان سے فوائد حاصل کیے ہیں۔ یعنی خدمت اور رہائش ان کا تاو... دینا واجب نہ ہوگا، کیونکہ کوئی چیز ان فوائد کی مثل نہیں بن سکتی نہ صورت میں، بایں طور کہ غاصب کے غلام سے اتنی ... مدت خدمت لی جائے کیونکہ جیسے ایک غلام دوسرے غلام جیسا نہیں ہو سکتا۔ یونہی ان کی خدمات بھی ایک د... کی مثل نہیں ہو سکتیں ان میں بڑا تفاوت ہے، اور نہ معنیٰ میں بایں طور کہ ان فوائد کے بدلے مال لازم کیا جاتے کیونکہ ف... اور مال بھی باہم متماثل نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔ اس لیے فوائد کا تاوان شرع میں لازم نہ آتے گا۔ البتہ عنداللہ گنا... قائم رہے گا اور اس کی سزا قیامت میں ہوگی۔

[۲] اس امر کی مثال دیتے ہوئے کہ جن چیزوں کی صورت یا معنیٰ کسی بھی اعتبار سے مثل ممکن نہ ہو۔ اُن ک...
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لازم کرے حالانکہ وہ اس (اصل واجب) سے نہ صورت میں مماثل ہو نہ معنیٰ میں تو وہ اس کی مثلِ شرعی قرار پائے گی اور مثلِ شرعی کے ساتھ اس کی قضا واجب ہو گی۔ اس کی مثال ہمارا یہ کہنا ہے کہ فدیہ شیخ فانی کے حق میں روزے کی مثل ہے اور دیت قتلِ خطا میں انسانی جان کی مثل ہے۔ حالانکہ دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے[1]۔

فَصل (فِي النَّهْيِ) اَلنَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِيْ يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَحُكْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ يَّكُوْنَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قضا معاف ہو جاتی ہے مصنف نے فرمایا عورت کی شرمگاہ کے منافع ضائع کرنے کی ضمان لازم نہیں مثلاً کسی دو آدمیوں نے جھوٹی گواہی دی کہ فلاں نے اپنی عورت کو طلاق دی ہے۔ قاضی نے ان میں تفریق کر دی۔ بعد میں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر ایام تفریق میں شوہر کو عورت کے بدن سے نفع نہ اٹھا سکنے کے بدلہ میں کوئی ضمان لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ اس نفع کی کوئی مثل متصور نہیں۔ اسی طرح کسی نے ایک شخص کی بیوی قتل کر دی یا اس سے زنا کیا تو قتل اور زناء کی سزا کے علاوہ شوہر کو عورت کے بدن سے نفع سے محروم کر دینے کا تاوان نہیں بھرنا پڑے گا۔ کیونکہ اس نفع کی مثل متصور نہیں۔

[1] مصنف فرماتے ہیں کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کی صورتاً یا معنیٰ کے اعتبار سے مثل عقلاً تو متصور نہیں مگر پھر بھی شرع نے بطورِ قضا انکی مثل لازم کی ہے تو ایسی مثل کو مثلِ صوری یا معنوی کہنے کے بجائے مثلِ شرعی کہا جاتا ہے۔ جیسے بوڑھا آدمی جو روزہ نہیں رکھ سکتا۔ شرعاً پابند ہے کہ ہر روزے کے عوض مسکین کو کھانا کھلائے یعنی فدیہ دے وعلى الذين يُطِيقُونَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۴) اور غلطی سے کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو دیت لازم ہے۔ حالانکہ روزے اور فدیہ میں اور انسان اور دیت کے مال میں کوئی مماثلت نہیں۔ نہ صورتاً نہ قیمتاً۔

الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ عَيْنُهُ قَبِيْحًا فَلَا يَكُوْنَ مَشْرُوْعًا اَصْلًا وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنَ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيْحًا لِغَيْرِهٖ وَيَكُوْنَ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهٖ لَا لِنَفْسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اَلنَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِيْ تَقْرِيْرَهَا وَيُرَادُ بِذَالِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقٰى مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذَالِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذَالِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالَ الْحِسِّيَّةَ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيْ ذَالِكَ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْاِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيْعِ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا اَلْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهٗ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ حَرَامًا لِغَيْرِهٖ وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوْحَةِ الْاَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوْحَتِهٖ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبَ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ

فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَأَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصَرُّفُ أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِي مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهُ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ۔

فصل: (نہی کے متعلق) نہی کی دو قسمیں ہیں۔ افعالِ حسیّہ سے نہی[1]، جیسے زنا، شراب نوشی، جھوٹ اور ظلم اور شرعی تصرفات (افعال) سے نہی جیسے عید والے دن روزہ رکھنے، مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کو دو دراہم کے عوض فروخت کرنے سے نہی[1]۔ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ جس چیز پر نہی وارد ہو وہی منہی عنہ قرار پاتا ہے۔ تو اس کی ذات ہی قبیح ٹھہرتی ہے اس لیے وہ کسی صورت میں جائز متصور نہیں ہو سکتا اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کے علاوہ ہوتا ہے جس کی طرف نہی منسوب ہو تو وہ (منہی عنہ) اپنی ذات میں اچھا ہوتا ہے

---

[1] افعالِ حسیّہ انہیں کہتے ہیں جن کا مفہوم ورودِ شرع سے قبل ہی واضح ہو اور شرع نے ان کے پہلے سے متعین مفہوم میں تبدیلی نہ کی ہو جیسے قتل، جھوٹ، زنا وغیرہ، کہ ابتداء ہی سے انسان ان کا مفہوم سمجھتا ہے اور ان کا گناہ ہونا جانتا ہے جبکہ افعالِ شرعیہ وہ ہیں جن کا مفہوم پہلے کچھ اور تھا شرع نے آکر اس میں تبدیلی کی اور اس کا مخصوص نوعیت پر مشتمل مفہوم متعین کیا جیسے صلوٰۃ، صوم، بیع وغیرہ۔ صلوٰۃ کا لغوی معنٰی محض دعا ہے۔ شرع نے چند مخصوص افعال کا نام صلوٰۃ قرار دیا۔ صوم کا لغوی معنٰی مطلق رک جانا ہے۔ شرع نے دن میں صبح تا شام کھانے پینے اور جماع سے بچنے کا نام صوم قرار دیا۔ بیع مطلقاً مال کے بدلے مال دینے کو کہتے ہیں مگر شرع نے اس بائع و مشتری کی اہلیت مبیع کا قابلِ فروخت ہونا وغیرہ امور کا اس میں اضافہ کر دیا۔ اس لیے انہیں افعالِ شرعیہ کہا جاتا ہے۔

اور کسی غیر کی وجہ سے قبیح ٹھہرتا ہے اور اس کا ارتکاب کرنے والا ایسے حرام کام کا مرتکب ٹھہرتا ہے جو کسی غیر چیز کے سبب سے حرام ہے اپنی ذات میں حرام نہیں۔[1] قاعدہ پر ہمارے اصحاب کہتے ہیں: تصرفاتِ شرعیہ سے نہی اصل میں ان (کے) کو مضبوط کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نہی کے بعد بھی اس کام کا کرنا (فی) جائز رہتا ہے جیسا کہ (نہی سے پہلے) تھا۔ کیونکہ اگر وہ جائز نہ رہے تو بندہ اس شروع (فعل) کے بجا لانے سے عاجز قرار پائے گا اور یوں یہ عاجز آدمی کو روک کے مترادف ہے اور یہ شارع (اللہ و رسول) سے محال ہے۔ اس طرح یہ (افعال شرعیہ) افعالِ حسیہ سے جدا ہو گئے۔ کیونکہ اگر ان (افعال شرعیہ) کی ذات ہی (قبیح) ہوتی تو وہ معاملہ کو عاجز کی نہی تک نہ پہنچاتی کیونکہ اس وصف (ذات سے)

---

[1] افعالِ حسیہ میں سے جو چیز منہی عنہ (جس چیز سے نہی کے ذریعے روکا جائے) ہو اس کی ذات برائی ہوتی ہے جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔ یہ مامورات میں سے حسن لعینہ کا مقابل ہے۔ اس لیے اسے کسی اعتبار سے جائز تصور نہیں کر سکتے۔ جبکہ افعالِ شرعیہ میں سے اگر کوئی چیز منہی عنہ بنے تو اس کی ذات برائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ اس کے ساتھ بطورِ وصف برائی لاحق ہو سکتی ہے۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا، مکروہ وقت میں نماز پڑھنا ہے کہ روزہ فی ذاتہٖ بہت مبارک فعل ہے مگر عید کے دن روزہ رکھنا خدا کی میزبانی کو ٹھکرانے کے برابر ہے اور نماز فی نفسہٖ عبادت ہے مگر مکروہ وقت میں نماز سورج کے پجاریوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ممنوع ہے تو برائی ذات میں نہیں وصف میں ہے۔ جب یہ (وصف) جدا ہو جائے تو نہی بھی اُٹھ جائے گی جبکہ افعالِ حسیہ سے نہی کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔ ۱

[2] اس کا لبِ لباب یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ سے نہی درحقیقت ان افعال کے فی ذاتہٖ جواز کی سند ہے۔ یعنی یہ کہنا کہ عید کے دن روزہ نہ رکھو۔ یہ مفہوم رکھتا ہے کہ روزہ جیسی عمدہ عبادت کو عید کے روز بجا لا کر اس کے حسن کو داغدار نہ کرو۔ یونہی مکروہ وقت میں نماز نہ پڑھو کا مطلب یہ ہے کہ نماز جیسی اعلیٰ چیز کو مکروہ وقت میں ملوث کر کے اس کی قدر و قیمت نہ گھٹاؤ۔

قبیح ہونے) کے باوجود بندہ فعلِ حسی سے عاجز نہیں ہوتا[1]۔ اس سے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور عید والے دن کے روزہ کی نذر ماننے اور (دیگر) تمام شرعی تصرفات کا حکم ثابت ہوتا ہے کہ ان سے نہی وارد ہونے کے باوجود (ان کا فی ذاتہٖ جواز قائم رہتا ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد بیع فاسد۔ اس اعتبار سے مِلک کا فائدہ دیتی ہے کہ وہ بیع ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ کسی غیر چیز (شرطِ فاسد) کے سبب سے حرام ہے، اس کا توڑ دینا واجب[2] ہے۔ اور یہ معاملہ مُشترکہ عورتوں اور

---

[1] یاد رہے انسان کو اللہ تعالیٰ ان امور سے روکتا ہے اور نہی جاری فرماتا ہے جو اس کے اختیار میں ہوں جو چیز اختیار اور قدرت ہی سے باہر ہو اس سے کسی کو روکنا فعلِ عبث ہے جو اللہ رب العزت کی شان کے لائق نہیں۔ اندھے سے کہنا کہ کسی عورت کو بُری نظر سے نہ دیکھو کیا معنیٰ رکھتا ہے؟ اب جاننا چاہیے کہ ہر کام کی قدرت اس کے حال کے مُطابق ہوتی ہے۔ افعالِ حسیہ میں قدرت و اختیار یہ ہے کہ حسی طور پر انسان ان کو کرسکتا ہو جیسے اسے قدرت ہے کہ وہ جھُوٹ بول سکتا یا زنا کرسکتا ہے۔ پھر بھی وہ اللہ تعالیٰ کی نہی پر نظر کرتے ہُوئے اِس سے باز رہتا ہے اور ثواب پاتا ہے۔ اگر اسے اختیار ہی نہ ہوتا تو کچھ ثواب بھی نہ ہوتا اندھے کو کسی عورت پر نِگاہ بد نہ ڈالنے کا کوئی ثواب نہیں کہ وہ ایسا کر ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح افعالِ شرعیہ میں قدرتِ اختیار یہ ہے کہ وہ کام فی ذاتہٖ اس لائق ہے کہ اسے کیا جائے اور وہ اللہ کے ہاں مختار و پسندیدہ عمل ہے مگر پھر بھی کسی خارجی وجہ کے باعث اس سے روکا گیا ہے۔ اگر اس ذاتی حُسن کا اور فی ذاتہٖ جواز کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ شرعی اختیار ہی ختم ہو گیا۔ جس کی بناء پر نہی کی اتباع سے ثواب حاصل ہوتا ہے۔ پھر وہ نہی نہ رہی نسخ بن گیا اور وہ عمل منہی عنہ نہ رہا منسوخ قرار پایا کہ جس کا کسی حال میں شرعی جواز و اختیار ہی نہیں اور منسوخ سے رُک جانا کچھ بھی باعثِ ثواب نہیں۔ آج بیت المقدس کی طرف نماز میں رُخ نہ کرنا نماز کے ثواب میں کچھ اضافہ نہیں کرتا۔

[2] بیع فاسد یہ ہے کہ بیع میں ایسی شرط بڑھا دی گئی جو تقاضائے بیع سے زائد اور بلا جواز ہے مثلاً بائع نے اس شرط پہ مکان بیچا کہ اس میں بیع کے بعد ایک سال وہ خود رہائش رکھے گا اور اجارہ فاسدہ یہ ہے کہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باپ کے نکاح میں آنے والی عورت اور کسی شخص کی طرف سے عدّت گذار والی عورت اور کسی کی بیوی سے نکاح کرنے اور محارم (ماں بہن، بیٹی وغیرہ سے نکاح) کرنے اور گواہوں کے بغیر نکاح کرنے سے مختلف ہے۔ کیوں کہ (ان معاملات میں) نکاح کا فائدہ یہ ہے کہ تصرف حلال ہو اور (نکاح سے) نہی کا فائدہ یہ ہے کہ تصرف حرام ہو۔ اور ان دونوں کا اجتماع محال ہے اس لیے نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا۔ بیع کا فائدہ تصرف کا حلال ہونا اور نہی کا فائدہ تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کا اکٹھا ہونا ممکن ہے۔ بایں طور کہ ملکیت (بھی) ثابت ہو اور تصرف حرام ہو۔ کیا یہ نہیں کہ اگر (انگور کا) رس مسلمان کی ملکیت میں (پڑا پڑا) شراب کی صورت اختیار کر جائے تو اس پر اس کی ملکیت ثابت رہے گی اور تصرف (خرید و فروخت) حرام ہوگا[1]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مثلاً کسی نے اجرت پر مکان دیدیا اور شرط یہ رکھی کہ وہ بھی اسے بطور رہائش دے گا۔ چونکہ یہ بیع اور اجارہ ہے جو فی ذاتہٖ اچھا کام ہے اس لیے مشتری مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک بن جاتا ہے اور اگر اس نے اسے آگے بیچ دیا تو اس کا یہ تصرف بھی شرعاً جائز ہے۔ مگر چونکہ اس میں ناروا شرط موجود ہے اس لیئے شرع کہتی ہے کہ یہ بیع ختم کر دی جائے۔

[1] یہ سارا کلام ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں۔ افعالِ شرعیہ میں نہی کے بعد بھی ایک پہلو سے مشروعیت اور جواز باقی رہتا ہے۔ حالانکہ یہ قاعدہ درست نہیں۔ چنانچہ مشرکہ عورتوں اور باپ کی بیوی اور کسی دوسرے آدمی کی بیوی یا اس کی مطلقہ بیوی جو عدت گذار رہی ہے یا اپنی ماں بہن اور بیٹی جیسی محرماتِ ابدیہ سے نکاح کرنا حرام اور منہی عنہ ہے اور اس کی قباحت لعینہ ہے اور اس میں کسی پہلو سے مشروعیت متصور نہیں۔ حالانکہ نکاح فعلِ شرعی ہے کہ شرع نے اس کے پہلے سے معروف مفہوم میں بعض قیود بڑھا کر بیع کی طرح اس کا مخصوص نوعیت پر مفہوم متعین کیا ہے۔ تو چاہیئے تھا کہ مذکورہ مثالوں میں فی نفسہٖ جواز قائم رہتا۔ اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ مذکورہ مثالیں عمومی قاعدہ سے ایک اشکال اور رکاوٹ کی وجہ سے مستثنیٰ ہیں اور انہیں بیع فاسد پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ نکاح بیوی سے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِأَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِأَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِيْ هٰذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلُزُوْمِ الْإِتْمَامِ فَإِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا أَمْكَنَهُ الْإِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيْدِ فَإِنَّهٗ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزَمُهُ الْإِتْمَامُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْأَذٰى لِقَوْلِهٖ تعالى: يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔ وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: وطی حلال کرتا ہے اور مذکورہ عورتوں سے نکاح کی نہی اس وطی کو حرام ٹھہراتی ہے۔ تو ایک ہی چیز میں بیک وقت حلت وحرمت کا اجتماع ممکن نہیں۔ جبکہ بیع کا معاملہ مختلف ہے۔ بیع فاسد مبیع پر مشتری کی ملکیت ثابت کرتی ہے اور نہی کا ورود یہ معنی رکھتا ہے کہ مشتری اس میں تصرف نہیں کرسکتا اور یہ دونوں چیزیں جمع ہوسکتی ہیں یعنی یہ ممکن ہے کہ ایک چیز پہ ملکیت تو ہو مگر تصرف جائز نہ ہو۔ کسی کے پاس انگور کا رس پڑا پڑا جوش مارنے لگے اور اس میں نشہ پیدا ہوجائے تو وہ شراب قرار پائی۔ اس پہ مالک کی ملکیت ثابت ہے مگر اسے وہ فروخت نہیں کرسکتا۔ ملکیت ثابت رہنے کا معنی یہ ہے کہ اگر اس شراب میں سے کسی طرح پھر نشہ ختم کردیا جائے تو اسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

الْأَحْكَامُ عَلٰی هٰذَا الْوَطْیِ فَیَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِیْ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَیَثْبُتُ بِهٖ حُکْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفْقَةِ وَلَوِامْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْکِیْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ کَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفْقَةَ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَاتُنَافِیْ تَرَتُّبَ الْاَحْکَامِ کَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوْءِ بِالْمِیَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِیَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِکِّیْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِی الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَیْعِ فِیْ وَقْتِ النِّدَآءِ فَاِنَّهٗ یَتَرَتَّبُ الْحُکْمُ عَلٰی هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اَشْتِمَالِهَا عَلَی الْحُرْمَةِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَیَنْعَقِدُ النِّکَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْیَ عَنْ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مُحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِی الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلٰی هٰذَا لَایَجِبُ عَلَیْهِمُ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذَالِکَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ۔

اسی قاعدہ پر ہمارے فقہاء کہتے ہیں۔ جب کسی نے عید[1] والے دن اور ایام تشریق کے روزے کی نذر مان لی تو اس کی نذر صحیح ہے کیونکہ یہ (فی نفسہ) جائز روزے کی نذر ہے۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی کہ نہی تصرف (کے فی نفسہ جواز) کا بقا ثابت کرتی ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ اگر کوئی ان مکروہ اوقات میں نفل پڑھنا شروع ہو

---

[1] یوم نحر دس ذی الحج کو کہتے ہیں جو برصغیر پاک و ہند میں بڑی عید یا بقر عید کے نام سے معروف ہے
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

گیا تو شروع کرنے سے وہ نفل اس پر لازم ہو جائے گا (اب وہ اسے پورا کرے) اور پورا کرنے کے لزوم کی بناء پر حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اگر وہ (شروع کرنے کے بعد نماز کی حالت ہی میں) ٹھہرا رہے تاآنکہ سورج کے بلند یا غروب ہو جانے یا ڈھل جانے کے سبب نماز جائز ہو جائے (کراہت کا وقت ختم ہو جائے)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اور ایام تشریق اس کے بعد والے تین دنوں ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ ذی الحج کو کہا جاتا ہے حدیث میں ان ایام کے اندر روزہ کی ممانعت وارد ہے۔ چنانچہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر اور عید النحر کے روز روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا۔ کہنے لگا۔ ایک شخص نے پیر کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ اتفاق سے وہ عید کا دن بن گیا۔ آپ نے فرمایا۔ اللہ نے نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن (عید کے دن) روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ (گویا عید کے دن روزہ نہ رکھے اور بعد میں اللہ کے حکم پر نذر پوری کرے) بخاری شریف جلد اول کتاب الصوم باب صوم یوم النحر صفحہ ۲۶۷ اور امام زہری نے سیدہ عائشہ ام المومنین اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔ بخاری جلد اول صفحہ ۲۶۸۔ مگر یہ واضح ہے کہ روزہ افعالِ شرعیہ میں سے ہے یہ بذاتِ خود عبادت ہے مگر یوم نحر میں اللہ نے اپنے بندوں کی میزبانی کی ہے اور انہیں گوشت کے ساتھ دعوتِ طعام پیش کی ہے تو اس دن روزہ رکھنا اللہ کی دعوت سے اعراض کے مترادف ہے تو روزہ کے ذاتی حسن اور فی نفسہٖ محبوب ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے اس دن روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو وہ نذر واجب ہو جائے گی۔ البتہ اس دن روزہ نہ رکھا جائے اور بعد میں قضا کر لیا جائے۔ بخاری شریف کی گذشتہ حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ارشاد بھی اسی امر کی تائید کرتا ہے۔ ثابت ہوا افعالِ شرعیہ میں نہی کے بعد بھی ذاتی حسن کا بقا احکام کے ترتب کا باعث بنتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ نذر درست نہ ٹھہرتی اور قضا لازم نہ آتی۔ جیسا کہ کسی بھی گناہ کی نذر صحیح نہیں بلکہ گناہ کی نذر بھی گناہ ہے۔ اسی طرح مکروہ وقت میں نماز کی نذر مانی جائے تو وہ بھی لازم آجاتی ہے اور بعد میں اس کی قضا کرنا چاہیئے۔

تو وہ اپنی نماز بلا کراہت پوری کرسکتا ہے[1]۔ اسی سے یہ نفل روزِ عید کے روزے سے جُدا ہوگیا (مختلف ثابت ہوگیا) کیونکہ اگر کوئی شخص یہ روزہ شروع کرے تو اسے امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہیں۔ اس لیے کہ یہ پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے ہٹ کر نہیں ہوسکتا[2]۔ اور اسی قسم میں سے حیض والی عورت سے جماع کرنا بھی ہے۔ کیونکہ اس عورت کے پاس جانے کی نہی حیض کی غلاظت کے سبب ہے (نہ کہ اس عمل کے حقیقتاً حرام ہونے کے سبب سے) چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

[1] اگر کوئی شخص مکروہ وقت میں یعنی طلوعِ آفتاب کے بعد قریباً بیس منٹ تک اور جب سُورج عین وسطِ آسمان میں آجائے اور غروب سے بیس منٹ پہلے تک کے اوقات میں سے کسی میں نفل نماز پڑھنا شروع کردے تو اگرچہ شروع کرنا ممنوع ہے مگر اب اسے لازم ہے کہ نماز مکمل کرے۔ اگر ان اوقات میں نماز پڑھنا قبیح لعینہٖ ہوتا تو وہ نفل نماز شروع ہی نہ ہوتی اور نہ تکمیل لازم آتی۔ معلوم ہوا اس میں ذاتی مشروعیت نہی کے بعد بھی قائم ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوا کہ یہ نفل نماز کا مکمل کرنا کیسے جائز ہے جبکہ اس میں حرام کا ارتکاب یعنی مکروہ وقت میں نماز پڑھنا لازم آرہا ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ ضروری نہیں کہ بہرحال اس نماز کے مکمل کرنے سے حرام کا ارتکاب لازم آئے اگرچہ یہ شخص اس نفل نماز کو اتنا لمبا کرے اور لمبی قرارت کرے تا آنکہ مکروہ وقت نکل جائے اور صحیح وقت داخل ہوجائے اس طرح کہ صبح میں سُورج بُلند ہوجائے دوپہر میں سُورج ڈھل جائے اور مغرب میں غروب ہوجائے تو اس کے نفل کسی کراہت کے بغیر مکمل ہوجائیں گے۔

[2] مصنفؒ فرماتے ہیں۔ یہیں سے معلوم ہوگیا کہ اگر کسی نے یوم نحر میں نفل روزہ شروع کرلیا تو یہ روزہ مکمل کرنا ضروری نہیں ہوگا بلکہ ضروری ہے کہ اسے توڑ دے اور بعد میں اس کی قضا بھی لازم نہیں یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مسلک ہے۔ کیونکہ اس کی حالت مکروہ وقت میں نفل نماز والی نہیں۔ نفل نماز مکروہ وقت کے نکل جانے کے بعد بھی جاری رہ سکتی ہے جیسا کہ ابھی گذرا مگر روزہ غروبِ آفتاب سے آگے نہیں جاسکتا اور اسے احادیثِ نبویہ کی مخالفت کے بغیر پورا کرنا ممکن نہیں۔ البتہ امام ابویوسف کے نزدیک اسے اس روزے کی قضا دینا ضروری ہے یعنی ان کے نزدیک یہ روزہ شروع کرنے سے لازم آجاتا ہے۔

"(یارسُول اللہ ﷺ) لوگ آپ سے حیض کے متعلق سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیں۔ یہ ایک گندگی ہے تو حیض میں تم عورتوں سے جُدا رہو اور ان کے پاس نہ جاؤ (جماع نہ کرو) تاآنکہ وہ پاک ہوجائیں"۔ اِسی لیے ہم کہتے ہیں۔ (اس حالتِ حیض میں) وطی پر شرعی احکام مرتّب ہوجاتے ہیں۔ اس سے وطی کرنے والا محصن بن جاتا ہے۔ وہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوجاتی ہے اور اس سے مہر، عدّت اور خرچ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اگر (حیض میں) عورت اپنے مہر کی وصولی کے لیے شوہر کو اپنے وجود پر اختیار دینے سے باز رہتی ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمّد رحمہما اللہ کے نزدیک نافرمان ٹھہرے گی اور خرچہ حاصِل کرنے کی مستحق نہیں بنے[1] گی۔ اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتّب ہونے کے منافی نہیں، جیسے حیض والی عورت کی طلاق، چھینے ہُوئے پانی

[1] نہی لغیرہٖ کی ایک مثال حیض کی حالت میں وطی کی بھی ہے کہ فی نفسہٖ بیوی سے وطی ممنوع نہیں مگر ممانعت حالتِ حیض کی وجہ سے ہے کہ حیض ایک گندگی ہے اور وطی سے یہ گندگی بہت سے امراض پیدا کرتی ہے تو نہی کے باوجود فی نفسہٖ مشروعیت باقی رہے گی۔ اس لیے اس وطی پر وہ تمام احکام مترتّب ہوں گے جو ایک مشروع وطی پر ہوتے ہیں۔ چنانچہ[1] وطی کرنے والا شوہر مُحصن قرار پائے گا اگر اس کے بعد وہ معاذ اللہ زنا کا مرتکب ہوا تو رجم کا مستحق ٹھہرے گا نہ کہ سو کوڑوں کا۔ [2] اگر ایک عورت کو تین طلاقیں ہوگئیں۔ عدّت کے بعد اس نے دوسرے مرد سے شادی کی اس نے حیض میں اس عورت سے وطی کی اور طلاق دے دی تو یہ عورت عدّت کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کرسکتی ہے۔ [3] نکاح کے بعد شوہر نے حیض میں وطی کی تو مہر مکمل ادا کرنا پڑے گا۔ اگر اس کے بعد طلاق دیدی تو عدّت بھی گذارنا ہوگی اور خرچہ بھی لازم آگیا۔ [4] اگر نکاح کے بعد شوہر مہر دیئے بغیر عورت سے حیض میں وطی کرنا چاہتا ہے اور وہ کہتی ہے کہ میں تمھیں اس لیے قریب نہیں آنے دوں گی کہ تم نے میرا مہر نہیں دیا تو امام ابویوسف ؒ اور محمّد ؒ کے نزدیک اسے نافرمان تصور کیا جائے گا۔ یعنی یہ نہیں کیا جائے گا کہ چونکہ یہ وطی ہی حرام ہے تو اس سے انکار کرکے وہ نافرمان کیسے بن گئی؟ اس لیے کہ اس وطی کی حرمت لغیرہٖ ہے اور نفسِ مشروعیت اب بھی باقی ہے۔ اس لیے وہ نافرمان ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں۔ امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک وہ نافرمان نہیں اور خرچہ کی مستحق ہے۔

سے وضوء، غصب کردہ کمان سے شکار، غصب شدہ چھُری سے ذبح، غصب کی ہوئی زمین میں نماز اور جمعہ کی اذان کے وقت میں فروخت جیسے مسائل ہیں کہ ان معاملات میں احکام ثابت ہوجاتے باوجودیکہ یہ حرمت پر مشتمل ہیں[1] اور اسی اصل (ضابطے) کی بنیاد پر ہم ارشادِ باری تعالیٰ کہ: "ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کرو" کے متعلق کہتے ہیں کہ فاسق اہلِ شہادت میں سے ہے۔ اور فاسق لوگوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔ کیونکہ شہادت قبول کرنے سے نہی (فاسق کو) اہلِ شہادت ماننے بغیر محال ہے البتہ ان لوگوں کی شہادت کا قبول نہ ہونا ادائیگیِ شہادت میں خرابی کی بناء پر ہے۔ سرے سے ان کے غیر اہلِ شہادت ہونے کی بناء پر نہیں[2] اسی وجہ سے ان (فاسقوں)

---

[1] یہ سارا کلام ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال۔ حیض میں وطی حرام ہے اور حرام پر احکامِ شرعیہ کیسے مرتب ہو گئے جو کہ اللہ کی نعمت ہیں معصیت پر سزا مرتب ہوتی ہے نہ کہ نعمت' جواب۔ شریعت میں اس امر کی کثیر مثالیں ہیں کہ جو چیز فی نفسہ قبیح نہ ہو کسی خارجی امر سے قباحت لازم آتے اس پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ حیض میں عورت کو طلاق دینا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس سے عدت لمبی ہوجاتی ہے مگر طلاق جاری ہو جاتی ہے نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ چھینے ہوتے پانی کو استعمال کرنا ناجائز ہے مگر اس سے وضوء کر کے نماز پڑھی تو نماز ادا ہوجاتے گی۔ کسی سے چھینے ہوتے تیر کمان سے جانور شکار کیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔ چھینی ہوئی چھُری سے جانور ذبح کیا تو وہ حرام نہ ہوگا۔ کسی کی زمین پر ناجائز قبضہ کر لیا تو اس کو استعمال کرنا کسی بھی کام کے لیے ہو ناجائز ہے جس میں نماز پڑھنا بھی شامل ہے۔ مگر نماز بہرحال ذمے سے ساقط ہوجاتے گی۔ جُمعہ کی اذان کے بعد بیع حرام ہے مگر اس سے مشتری کی ملک ثابت ہوجاتے گی۔ کیونکہ ان تمام اُمور میں نہی لغیرہ کا معنی پایا جاتا ہے۔

[2] قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ (جو لوگ پاک دامن عورتوں پہ تہمت لگائیں) تم انہیں اسی کوڑے مارو اور کبھی انکی گواہی قبول نہ کرو۔ سورہ نور آیت ۴۔ تو اس آیت کے مُطابق ایسے لوگوں کی گواہی قبول نہیں کرنا چاہیتے۔ البتہ اگر ایسے لوگ کسی معاملہ میں گواہ بنا دیے جائیں تو وہ معاملہ فی نفسہٖ جائز قرار پاتے گا۔ چنانچہ اگر

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پر لعان واجب نہیں۔ کیونکہ یہ (لعان) شہادت کی ادائیگی کا نام ہے اور فسق کی موجودگی میں شہادت ادا نہیں کی جا سکتی[۲]

فَصْل (فِی تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ) اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا۔ مِنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِآخَرَ، فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى۔ مِثَالُهٗ مَا قَالَ عُلَمَآءُنَا اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَّآءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِیْ نِكَاحُهَا۔ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ يَحِلُّ۔ وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهٗ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ایسے گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہوا تو اسے جائز نکاح تصور کیا جائے گا اور اولاد بھی صحیح النسب شمار کی جائے گی۔ البتہ اگر زوجین میں کہیں تنازعہ پڑ جائے تو قاضی ان گواہوں کی نکاح کے متعلق گواہی قبول نہیں کرے گا۔ کیونکہ فاسق دراصل اہل شہادت میں سے ہے اگرچہ اس کی شہادت قبول نہیں۔ شہادت قبول نہ ہونا اور چیز ہے اور اہل شہادت نہ ہونا اور چیز، اگر دو کافروں اور بچوں کی موجودگی میں نکاح ہوا تو وہ جائز متصور نہیں ہوگا اور نہ اولاد صحیح النسب ٹھہرے گی۔ کیونکہ کافر اور بچہ اہل شہادت ہی سے نہیں۔ بلکہ مذکورہ آیتِ مُبارکہ ہی دراصل فاسق اور محدود فی القذف کے اہلِ شہادت ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ فرمایا گیا ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ کرو اور ایسے الفاظ تب ہی بولے جاتے ہیں جب کوئی شخص کسی کام کا اہل تو ہو مگر کسی وجہ سے بطورِ سزا اسے روکا جائے اگر وہ اہل ہی نہ ہو تو اسے روکنا بذاتِ خود محال ہے۔ کسی ایک سال کے بچے سے کہنا کہ گاڑی مت چلاؤ یا یہ دو من کا وزن نہ اٹھاؤ بذاتِ خود متصور نہیں۔

[۲] شوہر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور ان میں سے کوئی ایک محدود فی القذف ہو تو ان کے مابین لعان جاری نہ ہوگا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں پانچ پانچ مرتبہ گواہی دیں کہ معاملہ یوں ہے، چونکہ لعان میں گواہی دینا پڑتی ہے اور فاسق گواہی دے نہیں سکتا۔ ثابت ہوا فاسق شہادت دے نہیں سکتا۔ یہ نہیں کہ وہ دراصل اہلِ شہادت میں سے نہیں۔

حَقِيقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ"۔ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حَلِّ الْوَطْيِ وُجُوبِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَجَرْيَانِ التَّوَارُثِ وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ مِنَ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ۔ وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ اِذَا اَوْجَبَ تَخْصِيْصًا فِى النَّصِّ دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ اَوْلٰى۔ مِثَالُهُ فِىْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ"۔ فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِىْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِىْ كَثِيْرٍ مِنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ فِىْ اَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَآءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِىْ اِثْنَاءِ الصَّلٰوةِ۔ وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ اِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَتَيْنِ اَوْ رُوِىَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ اَوْلٰى۔ مِثَالُهُ فِىْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: "وَاَرْجُلَكُمْ" قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ فَحُمِلَتْ قِرَآءَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَآءَةُ النَّصْبِ عَلٰى

حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ۔

فصل (نصوص کی مُراد معلوم کرنے کا طریقہ بیان کرنے میں) جاننا چاہیئے کہ نصوص کی مراد پہچاننے کے کئی طریقے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک لفظ اگر کسی معنٰی کے لیے بطورِ حقیقت استعمال ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لیے بطورِ مجاز تو حقیقت والا معنٰی ہی بہتر[1] ہے۔ اس کی مثال یہ ہے جو ہمارے (احناف) علماء فرماتے ہیں کہ زانی پر اس کے زنا سے پیدا ہونے والی بچّی کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حلال ہے۔ اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا، کیونکہ وہ حقیقتاً اس کی بیٹی[2] ہے اور اس ارشادِ باری تعالیٰ کے تحت داخل ہے کہ "تم پر تمھاری مائیں اور

[1] پیچھے حقیقت و مجاز کی مفصل بحث گذر چکی ہے۔ اگر حقیقت متعذرہ یا مہجورہ ہو تو مجاز ہی متعین ہوتا ہے اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت متعین ہوتی ہے اور اگر مجاز متعارف ہو یعنی حقیقت سے زیادہ مستعمل ہو تو امام صاحب کے نزدیک پھر بھی حقیقت اولیٰ ہے اور اگر حقیقت اور مجاز استعمال میں برابر ہوں تو حقیقت کا اولیٰ ہونا مزید واضح ہے۔

[2] لفظِ "بنت" کا حقیقی معنٰی عرف و استعمال میں وہی ہے جو کسی کے نطفے سے بطور مؤنث پیدا ہو۔ خواہ وہ نطفہ حلال ہو یا نطفہ حرام بہرحال وہ اس کی بیٹی ہے یہ بنت کا حقیقی معنٰی ہے۔ مگر شرع میں اس کا معنٰی چند قیود کے اضافہ کے ساتھ بدلا گیا ہے کہ وہ حلال نطفہ سے بطور نکاح پیدا ہوئی ہو تو قرآن کریم میں "وَبَنَاتُكُمْ" میں امام شافعی نے مجازی اور شرعی معنٰی لیا ہے اور ہم نے حقیقی اور چونکہ حقیقی معنٰی ناممکن یا مہجور نہیں اس لیے اسے چھوڑ کر مجازی معنٰی مراد لینا جائز نہیں ہے اور یہ کہنا بجا ہے کہ زنا کی پیداوار لڑکی بھی بناتکم میں داخل ہے۔ اور اس کی دلیل یہ چیز بھی ہے۔ آیتِ مبارکہ حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم یعنی تم پر تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں حرام ہیں (سورہ نساء) میں لفظ اُمَّهَاتُكُمْ میں حقیقی معنٰی ہی مُراد ہے کہ جس عورت کے بطن سے کوئی پیدا ہو وہ اس کی ماں ہے اور اس سے نکاح بالاتفاق حرام ہے خواہ وہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بیٹیاں حرام ہیں"۔ سورۂ نساء آیت ۲۳۔ اور دونوں مذہبوں پر اس سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی (شوافع کے نزدیک اگر زانی اپنی زنا والی بیٹی سے نکاح کرلے تو اس سے) وطی کا حلال ہونا۔ مہر واجب ہونا۔ خرچہ دینے کی پابندی (میاں بیوی کی حیثیت سے دونوں کا) ایک دوسرے کے لیے وارث بننا اور باہر نکلنے سے روکنے کا حق رکھنا[۱]۔ ان میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے ایک اگر نص میں تخصیص واجب کرے اور دوسرا نہ کرے تو تخصیص نہ چاہنے والے معنٰی پر نص کا حمل کرنا اولیٰ ہے[۲]۔ اس کی مثال یہ قولِ باری تعالیٰ ہے: "یا تم نے عورتوں کو چھو لیا ہو"۔ سورہ نساء آیت ۴۳[۳]۔ تو چھونے کو اگر جماع کرنے پر حمل کیا جائے تو نص پر اس چھونے کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں عمل کیا جاسکتا ہے اور اگر اسے ہاتھ سے مس کرنے پر حمل کیا جائے تو بہت سی صورتوں میں نص میں تخصیص کی جائے گی۔ کیونکہ محارم (مثلاً ماں، بہن، بیٹی وغیرہ) اور بہت چھوٹی بچی کو مس کرنا امام شافعی کے دو اقوال میں سے صحیح تر قول پر وضو نہیں توڑتا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: زنا کے ذریعے ماں بنی ہو۔ شرعی قیود مراد نہیں ہیں۔ جب امہاتکم میں حقیقی معنیٰ مراد ہے تو بناتکم میں کیوں مراد نہیں۔

[۱] اگر کسی نے اپنے زنا سے پیدا ہونے والی بچی سے نکاح کر لیا تو امام شافعی کے نزدیک وطی حلال ہے، مہر واجب ہے نفقہ لازم ہے دونوں میں وراثت جاری ہے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا اس لیے نہ وطی حلال ہے نہ مہر و نفقہ لازم نہ کچھ اور

[۲] یہ اولیٰ بمعنیٰ واجب ہے۔ کیونکہ پیچھے گذر چکا ہے کہ نص میں قیاس سے تخصیص جائز نہیں۔ اس لیے جس میں تخصیصِ نص لازم آتے جائز ہی نہیں۔

[۳] قرآن کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ "اگر تم نے عورتوں کو چھوا ہو اور پانی نہ ملے تو تیمم کرو"۔ یعنی عورت کو چھونے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے۔ احناف نے چھونے کا معنٰی وطی کرنا لیا ہے تو آیت کا معنٰی یہ ہوا کہ عورت سے وطی کرنے سے نہانا لازم ہے اور اگر پانی نہ ملے تو تیمم کیا جائے۔ اس معنٰی پر نص میں کوئی تخصیص نہیں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دونوں مذہبوں پر احکام ثابت ہوتے ہیں۔ کہ (کسی عورت کو ہاتھ لگ جائے اور آدمی باوضوء ہو تو ہمارے نزدیک) نماز جائز ہے۔ قرآن کو چھُوا جا سکتا ہے۔ مسجد میں داخل ہونا جائز ہے امامت کی جا سکتی ہے اور (امام شافعی کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد) پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم لازم ہے اور دوران نماز یہ ہاتھ لگانا یاد آجائے (تو شوافع کے نزدیک نماز ٹوٹ جاتی ہے) اور ان میں سے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ نص اگر دو قراءتوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہو یا (ایک حدیث) دو روایتوں سے مروی ہو تو ایسی وجہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔ اس کی مثال یہ قولِ رب تعالیٰ ہے: وَاَرْجُلَكُمْ "اور پیروں کو بھی" سورہ مائدہ آیت ۶۔ یہ لفظ (لام کے) نصب کے ساتھ دھوئے جانے والے اعضاء پر عطف کرتے ہوئے بھی پڑھا گیا ہے اور جر کے ساتھ مسح کیے جانے والے عضو (رءوسکم) پر عطف کرتے ہوئے بھی پڑھا گیا ہے تو جر والی قراءت خُفّے پہننے کی صورت پر محمول ہے اور نصب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: پڑتی ہر جگہ یہ حکم نافذ ہے۔ مگر امام شافعی نے چھونے کا معنیٰ ہاتھ لگانا لیا ہے کہ جب بھی کسی عورت کے بدن کو ہاتھ لگایا وضوء ٹوٹ گیا۔ پھر اگر پانی نہ ملے تو تیمم کیا جائے۔ اب امام شافعی بھی کہتے ہیں کہ بہت چھوٹی بچی یا محارم یعنی جن سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ماں، بہن، بیٹی وغیرہ کو ہاتھ لگانا وضو نہیں توڑتا تو نص میں اس معنیٰ پر تخصیص لازم ہوتی۔ اس لیے وہی معنیٰ بہتر ہے جو احناف نے لیا ہے۔

لہ امام شافعی کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانا وضوء توڑ دیتا ہے۔ ہمارے نزدیک نہیں۔ اس لیے اگر باوضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگا لیا تو ہمارے نزدیک اس کا نماز پڑھنا قرآن پکڑنا۔ امامت کرنا جائز ہے اور مسجد میں جانے میں بھی کراہت نہیں۔ امام شافعی کے ہاں قرآن پکڑنا اور نماز و امامت ناجائز ہے اور مسجد میں داخل ہونا مکروہ۔ کیونکہ ان کے نزدیک وہ بے وضو ہے اور اگر اسی طرح اس نے نماز شروع کر دی اور درمیانِ نماز میں اسے یاد آیا کہ اس نے کسی عورت کو ہاتھ لگایا تھا تو امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے کہ وہیں تیمم کر کے نماز پھر پڑھ لے۔ مگر ہمارے نزدیک ایسا کچھ ضروری نہیں۔

والی قرارت خفے نہ پہننے کی صورت پر[1]۔ اور اسی معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے بعض (ع
نے کہا کہ (خفوں پر) مسح قرآن سے ثابت ہے[2]۔

وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى : حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا عَشَرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْئُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ لِاَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ

---

[1] اگر ایک آیت میں دو قرارت ہیں تو ضروری ہے کہ دونوں کا الگ الگ معنیٰ کچھ ایسا متعین کیا
کہ وہ آپس میں نہ ٹکرائیں اور دونوں میں توفیق و تطبیق ممکن ہو۔ یہاں بھی اولیٰ بمعنیٰ واجب ہے۔ اس کی
آیہ کریمہ ہے جس میں وضو کا حکم ہے۔ فرمایا گیا۔ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وام
برء وسکم وارجلکم الی الکعبین۔ تم اپنے چہرے دھوؤ۔ اور کہنیوں تک ہاتھ دھوؤ
کا مسح کرو اور ٹخنوں تک پاؤں بھی۔ اس آیت میں وارجلکم میں اگر لام پر نصب پڑھی جائے
وُجُوھَکُمْ پر معطوف ہے۔ جس کا معنیٰ یہ ہوا کہ تم اپنے پاؤں دھوؤ اور اگر لام کے نیچے جر پڑھی جا
برءُوسِکُمْ پر معطوف ہے۔ جس کا معنیٰ ہے تم اپنے پاؤں کا مسح کرو۔ نصب امام نافع، ابن عامر شا
کسائی اور امام حفص کی قرارت ہے اور جر امام ابن کثیر مکی، ابو عمرو بصری، حمزہ اور ابوبکر شعبہ کی قرأت
اور دونوں قراءات متواترہ ہیں ایک میں پاؤں کا دھونا وضو میں فرض بنتا ہے اور دوسری میں پاؤں کا مسح
ٹھہرتا ہے تو اگر دھونا اس حالت پر محمول کر لیا جائے جب خفے نہ پہنے ہوں اور مسح کرنا اس حالت پر ٹھہرایا
جب خفے پہن رکھے ہوں تو دونوں قراءات میں خوبصورت معنوی تطبیق ہو جاتی ہے۔

[2] حالانکہ خفوں پر مسح کا ثبوت درحقیقت احادیث نبویہ سے ہے تاہم قرآن کریم میں ارجلکم
ساتھ پڑھنے کی قرارت اس مسح پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے بعض علماء نے کہہ دیا کہ یہ مسح قرآن سے ثابت

يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ جَازَ وَطْيُهَا قَبْلَ الْاِغْتِسَالِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتُحَرِّمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ وَاِلَّا فَلَا۔ ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيْفَةِ لِيَكُوْنَ ذَالِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْئَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْئَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ كَوْنِهٖ نَاقِضًا وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ

بِالْمَآءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ

اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ : "تاآنکہ وہ (حیض والی عورتیں) پاک ہوجائیں" سُورہ بقرہ آیت ۲۲۲ ۔ (طاء اور ہاء کی) تشدید کے ساتھ (یَطَّهَّرْنَ) بھی پڑھا گیا ہے اور تخفیف کے ساتھ (یَطْهُرْنَ) بھی۔ تو قرارتِ تخفیف پر اس وقت عمل کیا جائے گا جب حیض والی عورت کے ایامِ حیض دس ہوں (دس دِن پر حیض ختم ہو) اور تشدید والی قرارت پر اس وقت جب اس کے ایام دس سے کم ہوں۔ (دس سے قبل حیض ختم ہوجائے)[1] اسی لیے ہمارے فقہاء کہتے ہیں۔ جب خون

[1] ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ ولا تقربوھن حتّٰی یطھرن اور تم اپنی عورتوں کے قریب نہ جاؤ (جماع نہ کرو) تاآنکہ وہ پاک ہوجائیں (ان کا حیض ختم ہوجائے) بقرہ آیت ۲۲۲ ۔ اس میں امام حمزہ، امام کسائی اور شعبہ کی قرارت میں باب تَفَعُّلٌ سے یَطَّهَّرْنَ طاء اور ہاء کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اور باقی قراء کی قرارت میں باب فَعَلَ یَفْعُلُ سے یَطْهُرْنَ ہے۔ باب تَفَعُّلٌ پر تَطَهَّرَ کا معنیٰ طَهُرَ ثلاثی مجرد سے اپنی ماہیت میں زیادہ ہے۔ لفظ کی زیادتی معنیٰ کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے قَطَعَ اور قَطَّعَ یا کَسَرَ اور کَسَّرَ میں ہے۔ قَطَعَ اور کَسَرَ کا معنیٰ صرف توڑنا اور قَطَّعَ اور کَسَّرَ کا معنیٰ ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے۔ اسی طرح طَهُرَ کا معنیٰ صرف پاک ہونا ہے۔ اور تَطَهَّرَ کا معنیٰ خوب پاک ہونا۔ اس کے علاوہ تَطَهَّرَ کے معنیٰ میں فاعل کے ارادہ کا دخل ہے یعنی خود کو پاک کرنا۔ اسی لیے لغت میں اس کا معنیٰ غسل کرنا بھی آتا ہے جبکہ طَهُرَ کا معنیٰ مُطلقاً پاک ہونا ہے خواہ وہ فاعل کے ارادہ کے بغیر ہی ہو۔ یہ تمہید سمجھنے کے بعد یہ سمجھیے کہ اس آیتِ مذکورہ میں حکم دیا گیا ہے کہ جب تک عورت پاک نہ ہوجائے یعنی اس کا حیض ختم نہ ہوجائے اس کے ساتھ جماع نہ کرو۔ اس میں دو قراءات ہیں۔ ایک یَطْهُرْنَ تخفیف کے ساتھ اور یہ اس صورت پر محمول ہے جب عورت کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حیض دس دن سے کم مدت میں ختم ہو جائے تو حیض والی عورت سے جب تک وہ غسل نہ کرلے وطی جائز نہیں کیونکہ کمالِ طہارت غسل کرنے ہی سے حاصل ہوتا ہے (اور تشدید کمالِ طہارت پر دلالت کرتی ہے) اور اگر اس کا خون دس دن پہ ختم ہوا تو غسل سے قبل وطی جائز ہے۔ کیونکہ مطلق طہارت خون کے ختم ہونے ہی سے حاصل ہو جاتی ہے (اور قراءتِ تخفیف ادنیٰ طہارت پر دلالت کرتی ہے[1]۔) اسی لیے ہم کہتے ہیں جب دس دن پہ کسی نماز کے آخری وقت میں خونِ حیض ختم ہو تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جاتی ہے۔ اگرچہ نماز کے وقت میں اتنی مقدار نہ بچی ہو جس میں وہ غسل کر سکے اور اگر اس کا خون دس دن سے کم مدت میں کسی نماز کے آخری وقت میں ختم ہو تو اس قدر وقت بچا ہو کہ وہ اس میں غسل کر کے تکبیر تحریمہ برائے نماز کہہ سکے تو وہ نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں[2]۔ اب ہم ضعیف استدلال کے چند طریقے بیان کرتے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: حیض دس دن مکمل کر کے ختم ہو۔ دس دن سے زیادہ تو خونِ حیض کی مقدار ہی نہیں تو اس صورت میں وہ از خود پاک ہوگئی۔ بلا ارادہ، اور اس سے جماع جائز ہے۔ گویا اس قراءت پر آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جب دس دن پہ حیض ختم ہونے سے عورت از خود پاک ہو جائے تو تم اس کے قریب جا سکتے ہو۔ دوسری قراءت یَطَّهَّرْنَ تشدید کے ساتھ ہے۔ یہ اس صورت پر محمول ہے جب دس دن سے کم مدت پر حیض ختم ہو۔ اس صورت میں وہ تب تک پاک متصور نہیں ہوتی جب تک وہ غسل نہ کرلے۔ اس قراءت پر آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جب دس دن سے کم پر حیض ختم ہو تو تم عورت کے قریب نہیں جا سکتے جب تک وہ خوب پاک نہ ہولے یعنی غسل نہ کرے۔ تو اس طرح دونوں قراءات میں خوبصورت تطبیق ہوگئی۔

[1] یہ شرع کا اصول ہے کہ اگر دس دن سے کم مدت پر ختم ہو تو جب تک عورت غسل نہ کرے اس سے جماع جائز نہیں اور اگر دس دن پر ختم ہو تو اس کے اختتام کے ساتھ ہی جماع جائز ہو جاتا ہے خواہ اس نے غسل نہ بھی کیا ہو۔ آج عموماً عورتیں ان مسائل سے قطعی ناواقف ہیں۔

[2] جب یہ بات طے ہوگئی کہ دس دن پر خون ختم ہو تو حلّتِ جماع کے لیے غسل کی حاجت نہیں تو

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہیں تاکہ بابِ تمسّک (استدلال) میں خرابی والے ٹھکانوں پر اطلاع ہو جائے تو ان میں سے ایک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث کہ آپ نے قے فرمائی اور وضوء نہ فرمایا" سے یہ ثابت کرنا کہ قے وضو نہیں توڑتی ضعیف ہے، کیونکہ یہ حدیث صرف اس چیز پہ دلالت کرتی ہے کہ قے فی الحال (فوراً) وضو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس کے (مطلقاً) ناقصِ وضو

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جس نماز کے وقت میں بھی دس دن پر ختم ہو گا وہ نماز واجب ہو جائے گی خواہ غسل کا وقت نہ بھی ہو۔ کیونکہ غسل اس صورت میں حیض سے زائد چیز ہے حیض کے زمانہ میں شمار نہیں۔ تو جیسے جماع جائز ہے ویسے نماز فرض ہے۔ اور اگر دس دن سے کم پر حیض ختم ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر نماز میں اتنا وقت باقی ہے کہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو وہ نماز واجب ہو جائے گی اگرچہ وہ ادا نہ کیا جائے گی مگر اس کی قضا لازم ہو گی۔ کیونکہ اس صورت میں خود غسل کرنا حیض کے زمانہ میں داخل ہے۔ اس لیے غسل سے قبل وہ پاک متصور نہیں۔ یعنی جس طرح اس صورت میں غسل سے قبل وطی جائز نہیں۔ یونہی غسل سے قبل نماز فرض نہیں۔ گو جب تک خون ختم ہونے کے بعد اتنا وقت نہ گذر جائے کہ اس میں غسل کیا جا سکتا ہو تب تک نماز کی فرضیت کا وقت شروع ہو گا۔ جب غسل کرنے کی مقدار وقت گذر جائے گا تب وہ نماز کی اہل بنے گی اب اگر صرف تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت باقی ہے تب بھی نماز فرض ہو گی اسی طرح اگر ایک شخص کسی نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا اور صرف تکبیرِ تحریمہ کا وقت باقی ہے تو بھی اس پہ فرض ہو گئی۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اللہ وقت کو لمبا کر دے اور پوری نماز پڑھی جا سکے۔

لے نصوص کے معانی معلوم کرنے کا صحیح طریقہ بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے چاہا کہ وہ بعض غلطیاں بھی بیان کر دیے جائیں جن کے ذریعے سے غلط استدلال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضوء نہ فرمایا۔ امام شافعیؒ نے اس سے یہ استدلال کیا کہ قے سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے قے کے بعد فوراً وضوء نہ کیا تو اس سے قے کا مطلقاً غیر ناقص وضوء ہونا ثابت نہیں ہوتا جبکہ ترمذی وغیرہ میں حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کے بعد وضوء کیا۔

میں ہے۔ اسی طرح قولِ باری تعالیٰ : تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔ سُورہ مائدہ آیت ۳۔ سے یہ استدلال کہ مکھی کے مرنے سے پانی فاسد ہو جاتا ہے ضعیف ہے۔ کیونکہ نص (صِرف) مردار کی حُرمت ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو پانی کے فاسد ہونے میں ہے[1]۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "تم (پہلے خونِ حیض کو کپڑے سے) کُھرچو پھر اُسے ملو پھر پانی سے دُھوؤ" سے یہ استدلال کہ سرکہ نجاست نہیں اُتار سکتا۔ ضعیف ہے۔ کیونکہ حدیث صِرف پانی کے ساتھ دھونے کا وجوب چاہتی ہے تو یہ چیز کپڑے پر خون کی موجودگی سے مقید ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں (کہ خون لگا ہو تو کپڑے کو پانی ہی سے دھونا ضروری ہے) اختلاف تو سرکے کے ساتھ دھونے کے بعد جگہ پاک (یا ناپاک) ہونے میں ہے[2]۔

---

[1] اسی طرح بعض لوگوں (غالباً اہل ظاہر) نے قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے ثابت کیا کہ اگر مکھی کسی چیز میں پڑ کر مر جائے تو وہ چیز ناپاک ہو گئی کیونکہ وہ بھی مردار ہے اور حرام ہے اور ہر حرام نجس ہے مگر یہ استدلال نہایت ضعیف ہے۔ آیت نے صِرف مردار کو حرام کہا ہے۔ مگر ہر حرام کو نجس نہیں کہا۔ مٹی کھانا حرام ہے مگر وہ نجس نہیں تو پانی میں مکھی کے مرنے سے پانی کی نجاست کا اس آیت سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔ پانی میں صرف اس جانور کی موت نجاست ثابت کرتی ہے جس میں دمِ سائل ہو۔ مکھی میں دمِ سائل نہیں تو یہ مچھلی کی طرح ہو گئی جس میں خون نہیں ہوتا اور حدیث میں بھی ہے کہ مکھی کو کھانے میں ڈبو دو کہ وہ پہلے بیماری والا پر داخل کرتی ہے۔ ڈبونے سے تو وہ نہ مری ہو تب بھی مر جائے گی تو کیا پھر نجس کھانا کھایا جائے گا؟

[2] حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدہ اسماء بنتِ ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے فرمایا جب تم اپنے کپڑے پر حیض کا خون دیکھو تو اسے ہاتھ سے کھرچو، مسلو پھر پانی سے دھولو (ابوداؤد، کتاب الطہارۃ وغیرہ) امام شافعی نے اس سے استدلال کیا کہ صرف پانی سے کپڑا دُھل سکتا ہے۔ اگر سرکے وغیرہ سے اسے صاف کیا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذَالِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهٖ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: گیا تو وہ پاک نہ ہوگا خواہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے۔ احناف کہتے ہیں یہ استدلال درست نہیں۔ حدیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ پانی سے کپڑا دھونا چاہئیے اور یہ سب کو تسلیم ہے تاہم اگر کپڑے سے نجاست کسی بھی طرح دور کر دی جائے خواہ وہ سرکے کے ساتھ ہو تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔ اور حدیث میں اس کی مخالفت پر کوئی دلالت نہیں۔ دیکھیے اگر کپڑے کا نجس حصہ کاٹ دیا جائے تو کپڑا کیا پاک نہ ہوگا؟ حالانکہ پانی استعمال نہیں ہوا۔ تو پانی کا استعمال ضروری نہیں۔ نجاست کا ازالہ ضروری ہے۔ چونکہ پانی میں نجاست زائل کرنے کی وصف سب سے زیادہ ہے۔ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَآءِ فرمایا مگر یہ نہیں فرمایا کہ لَا تَغْسِلِيْهِ اِلَّا بِالْمَآءِ۔

الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَمَشْرَبٍ وَبِعَالٍ لِاِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِيْ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْاَبَ لَوِ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ۔ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ اِمْرَاَةً فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ۔

اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: "چالیس بکریوں میں ایک بکری (بطورِ زکوٰۃ دینا لازم) ہے" سے یہ استدلال کہ (بکری کی جگہ) قیمت دینا جائز نہیں ضعیف ہے کیونکہ یہ ارشاد صرف ایک بکری کا وجوب چاہتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ قیمت ادا کرنے سے واجب ساقط ہوتا ہے (یا نہیں[1]) اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ: "حج اور عمرہ کو اللہ کے لیے مکمل کرو" سے

---

[1] نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس شخص کے پاس چالیس بکریاں ہوں اسے ایک بکری زکوٰۃ میں دینا لازم ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بکری ہی دینا ضروری ہے۔ اس کی قیمت زکوٰۃ میں نہیں دی جاسکتی کیونکہ بکری لازم کی گئی ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے۔ حدیث نے صرف بکری لازم ہونے کا ذکر کیا ہے۔ رہا یہ کہ اگر اس کی جگہ اس کی قیمت دے دی جاتے تو کیسا ہے۔ اس سے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عمرہ کا ابتداء سے (حج کی طرح) واجب قرار دینے کا استدلال ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ صرف مکمل کرنے کو واجب کرنا چاہتی ہے اور یہ (مکمل کرنا) شروع کرنے کے بعد متصور ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو عمرہ کے ابتداء سے واجب ہونے میں ہے[1]۔ اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: "ایک درہم دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع دو صاعوں کے بدلے میں نہ بیچو" سے استدلال کرکے یہ ثابت کرنا کہ بیعِ فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نص صرف بیعِ فاسد کا حرام ہونا چاہتی ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف تو ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: "خبردار! اِن دِنوں (عیدین اور ایامِ نحر) میں روزہ نہ رکھو۔ کیونکہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دِن ہیں" سے دلیل پکڑ کر یہ ثابت کرنا کہ یوم نحر کے روزہ کی نذر ماننا صحیح نہیں ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نص صرف اس فعل (روزہ رکھنے) کی حرمت چاہتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ حرام ہونے کے باوجود

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ حدیث ساکت ہے اور اسی میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک قیمت دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے کی علت فقراء کی حاجت پورا کرنا ہے اور وہ قیمت سے زیادہ پوری ہوتی ہے کیونکہ پیسوں سے فقیر اپنی حاجت کی کئی چیزیں خرید سکتا ہے ممکن ہے بکری اس کے لیے مصیبت بن جائے۔

[1] شوافع اور حنابلہ نے مذکورہ آیت سے استدلال کرکے حج کی طرح عمرہ بھی فرض قرار دیا ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے۔ اللہ نے اَتِمُّوا فرمایا ہے کہ حج اور عمرہ کو رضاءِ الٰہی کے لیے پورا کرو اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ شروع کرنے کے بعد عمرہ کو پورا کرنا لازم ہے بلکہ کوئی بھی نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوجاتا ہے۔ رہا یہ کہ ابتداء سے عمرہ فرض ہو اس پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی اور کثیر احادیث بتلاتی ہیں کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ شہادتین، نماز، زکوٰۃ، روزہ، اور حج۔ عمرہ کا ذکر نہیں کیا گیا اور ترمذی میں حدیث ہے کہ ایک اعرابی نے سوال کیا یا رسول اللہ کیا عمرہ واجب ہے؟ فرمایا نہیں۔ اگر کرلو تو بہتر ہے۔

یہ احکام (کے مرتب ہونے) کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں[1] جبکہ فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں۔ چنانچہ باپ اگر اپنے بیٹے کی لونڈی سے اپنا بچہ جنوالے تو یہ حرام ہے اور اس سے باپ کے لیے (لونڈی پر) ملکیت ثابت ہوجاتی ہے[2] اور اگر کسی نے چھینی ہوئی چھری سے بکری ذبح کی تو یہ حرام ہے اور ذبح شدہ بکری حلال۔ اور اگر چھینے ہوئے پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو ایسا کرنا حرام ہے اور کپڑا پاک ہوجاتے اور اگر بیوی سے حالتِ حیض میں وطی کی تو یہ وطی حرام ہے اور اس سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا اور اس عورت کا پہلے شوہر کے لیے حلال ہونا ثابت ہوجائے گا۔

---

[1] بیع کے متعلق حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس قسم کی بیع جو ناجائز شرائط پر مشتمل ہو حرام ہے اور حرام بیع سے خریدی ہوئی چیز پر خریدار کی ملک ثابت نہیں ہوتی، ہم کہتے ہیں حدیث بیع کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ مگر یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کے حرام ہونے کے باوجود اس پر ملک ثابت ہو جائے۔ سرکہ کسی کے پاس پڑا ہوا شراب بن جائے تو اس پر ملک ثابت ہے۔ اس کی بحث پیچھے گذر چکی ہے اسی طرح عیدین اور ایام نحر میں روزے سے ممانعت پر حدیث وارد ہے اور ہم بھی اس روزے کو ممنوع کہتے ہیں، رہی یہ بات کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر ماننے سے وہ نذر لازم آتی ہے یا نہیں اس پر حدیث کچھ دلالت نہیں بلکہ اس بارہ میں وہ ساکت ہے۔ اور اس سے انکار ممکن نہیں کہ ایک فعل کے بجائے خود حرام ہونے کے باوجود اس کے کرنے سے احکام مرتب ہوجاتے ہیں۔ آگے مصنف نے اس کی مثالیں لکھی ہیں۔ لہٰذا بیع فاسد بھی احکام ثابت کرتی ہے، چنانچہ اگر بیعِ فاسد کے بعد خریدار نے وہ چیز آگے بیچ دی تو اگلا خریدار مالک ہوجائے گا اگرچہ پہلے خریدار کو فعلِ حرام کے ارتکاب کا گناہ ہوگا۔ مگر کسی فعل کے حرام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر احکام بھی مرتب نہ ہوں جیسا کہ مصنف نے مثالیں دی ہیں۔

[2] اگر باپ نے بیٹے کی لونڈی سے وطی کی اور اس سے بچہ ہوگیا تو وہ لونڈی باپ کی ملکیت میں چلی جائے گی اور اسے لونڈی کی قیمت بیٹے کو ادا کرنا ہوگی۔ معلوم ہوا فعلِ حرام پر بھی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

فصل (فِی تَقْرِیْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِی) اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِیْلَ اِنَّ الشَّافِعِیَّ جَعَلَہٗ لِلتَّرْتِیْبِ وَعَلٰی ھٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِیْبَ فِیْ بَابِ الْوُضُوْءِ وَقَالَ عُلَمَآءُنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِہٖ اِنْ کَلَّمْتِ زَیْدًا وَعَمْرًوا فَاَنْتِ طَالِقٌ فَکَلَّمَتْ عَمْرًوا ثُمَّ زَیْدًا طُلِّقَتْ وَلَا یُشْتَرَطُ فِیْہِ مَعْنٰی التَّرْتِیْبِ وَالْمُقَارَنَۃِ۔ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ ھٰذِہِ الدَّارَ وَھٰذِہِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِیَۃَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی طُلِّقَتْ۔ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِی الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰی ذَالِکَ تَرْتِیْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ عَلَی الدُّخُوْلِ وَیَکُوْنُ ذَالِکَ تَعْلِیْقًا لَا تَنْجِیْزًا وَقَدْ یَکُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَیُجْمَعُ بَیْنَ الْحَالِ وَذِی الْحَالِ وَحِیْنَئِذٍ یُفِیْدُ مَعْنَی الشَّرْطِ مِثَالُہٗ مَا قَالَ فِی الْمَاْذُوْنِ اِذَا قَالَ لِعَبْدِہٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ یَکُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّیَّۃِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِی السِّیَرِ الْکَبِیْرِ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ لِلْکُفَّارِ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ لَا یَاْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِیِّ اَنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ لَا یَاْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ وَاِنَّمَا یُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَی الْحَالِ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلٰی ذَالِکَ وَقِیَامِ الدَّلَالَۃِ عَلٰی ثُبُوْتِہٖ کَمَا فِیْ قَوْلِ الْمَوْلٰی لِعَبْدِہٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ فَاِنَّ الْحُرِّیَّۃَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَۃُ

عَلٰی ذَالِکَ فَاِنَّ الْمَوْلٰی لَایَسْتَوْجِبُ عَلٰی عَبْدِہٖ مَا لًا مَعَ
قِیَامِ الرِّقِّ فِیْہِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِیْقُ فَحَمَلَ عَلَیْہِ وَلَوْ
قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَّاَنْتِ مَرِیْضَۃٌ اَوْ مُصَلِّیَۃٌ تُطَلَّقُ فِی
الْحَالِ وَلَوْ نَوٰی بِہِ التَّعْلِیْقَ صَحَّتْ نِیَّتُہٗ فِیْمَا بَیْنَ بَیْنَہٗ
وَبَیْنَ اللّٰہِ تَعَالٰی لِاَنَّ اللَّفْظَ وَاِنْ کَانَ یَحْتَمِلُ مَعْنَی الْحَالِ
اِلَّا اَنَّ الظَّاھِرَ خِلَافُہٗ وَاِذَا تَاَیَّدَ ذَالِکَ بِقَصْدِہٖ ثَبَتَ
وَلَوْ قَالَ خُذْ ھٰذِہِ الْاَلْفَ مُضَارَبَۃً وَّاعْمَلْ بِھَا فِی
الْبُزِّ لَا یَتَقَیَّدُ الْعَمَلُ فِی الْبُزِّ وَیَکُوْنُ الْمُضَارَبَۃُ عَامَّۃً
لِاَنَّ الْعَمَلَ فِی الْبُزِّ لَا یَصْلَحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ
مُضَارَبَۃً فَلَا یَتَقَیَّدُ صَدْرُ الْکَلَامِ بِہٖ۔ وَعَلٰی ھٰذَا
قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِھَا طَلِّقْنِیْ وَلَکَ
اَلْفٌ فَطَلَّقَھَا لَا یَجِبُ لَہٗ عَلَیْھَا شَیْئٌ لِاَنَّ قَوْلَھَا وَلَکَ
اَلْفٌ لَا یُفِیْدُ وُجُوْبَ الْاَلْفِ عَلَیْھَا وَقَوْلُھَا طَلِّقْنِیْ
مُفِیْدٌ بِنَفْسِہٖ فَلَا یُتْرَکُ الْعَمَلُ بِہٖ بِدُوْنِ الدَّلِیْلِ
بِخِلَافِ قَوْلِہٖ اِحْمَلْ ھٰذَا الْمَتَاعَ وَلَکَ دِرْھَمٌ لِاَنَّ
دَلَالَۃَ الْاِجَارَۃِ یَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِیْقَۃِ اللَّفْظِ۔

فصل۔ (معنی دار حروف کے بیان[1] میں) واوؐ مطلقاً جمع کے لیے مستعمل ہے
کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اسے (صرف) ترتیب کے لیے قرار دیا ہے اور اسی

---

[1] یہ فصل ان حروف کے متعلق ہے جو کسی معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں، جیسے من فی علی وغیرہ حروفِ جارہ ہیں یا و، او، ثم وغیرہ حروفِ عطف ہیں معنیٰ کی قید سے حروفِ ہجا نکال دیئے گئے ہیں کیونکہ وہ محض الفاظ کی ترکیب کے لیے وضع ہیں نہ کہ معانی کے لیے۔

بنیاد پر انہوں نے باب وضوء میں ترتیب واجب قرار دی ہے اور ہمارے علماء فرماتے ہیں جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو نے زید اور عمرو سے کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے عمرو سے (پہلے) کلام کی اس کے بعد زید سے تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اس (واو) میں ترتیب اور مقارنت (معطوف معطوف علیہ کا ایک ساتھ واقع ہونا۔) شرط نہیں اور اگر کسی نے کہا اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور وہ دوسرے گھر میں (پہلے) ہوئی پھر پہلے میں تو طلاق ہو جائے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ جب کسی نے کہا اس گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق ہے تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ اگر

---

[1] حروفِ عطف کو حروفِ جارہ پر مقدم رکھا ہے کیونکہ ان کا وقوع ان سے اکثر ہے حروفِ جارہ اسماء پر داخل ہوتے ہیں اور حروفِ عطف اسم و فعل و حرف سب پر۔ تو سب سے پہلے واو کا ذکر ہے۔ احناف کے نزدیک یہ مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنے کے لیے ہے۔ اس میں معطوف علیہ اور معطوف ترتیب سے واقع ہونے یا ایک ساتھ واقع ہونے کی کوئی قید نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کوئی کہے۔ جاءنی زید وعمروٌ۔ میرے پاس زید اور عمرو آئے تو ممکن ہے وہ دونوں اکٹھے آتے ہوں یا عمرو زید سے پہلے آیا ہو یا زید عمر سے پہلے۔ غرض کوئی بھی احتمال ممکن ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کے متعلق مشہور ہے کہ واو کو ترتیب کے لیے سمجھتے ہیں، معطوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور معطوف بعد میں۔ اسی لیے وہ آیت وضوء کے تحت فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا الخ میں منہ دھونے کو ہاتھ دھونے سے پہلے اور بازو دھونے کو سر کے مسح سے پہلے بجالانا وغیرہ فرض سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واو ترتیب کے لیے ہے۔

[2] چونکہ ہمارے نزدیک واو مطلقاً جمع کے لیے ہے معطوف علیہ اور معطوف کے مابین ترتیب یا کچھ ضروری نہیں اس لیے ان دونوں مثالوں میں اگر عمرو سے گفتگو پہلے ہو جائے یا دوسرے گھر میں داخل ہو جائے تب بھی طلاق ہو جائے گی۔ مگر امام شافعی کے نزدیک جب تک پہلے زید سے اور پھر عمرو سے گفتگو نہ کرے یا ترتیب سے پہلے اور پھر دوسرے گھر میں داخل نہ ہو طلاق نہ ہو گی

(واو) ترتیب چاہتی ہوتی تو طلاق دخولِ (دار) پر معلق ہوجاتی اور یہ معلق کرنے والا جُملہ ہوتا نہ کہ فوراً حکم جاری کرنے والا۔[1] اور کبھی واو معنیٰ حال کے لیے ہوتی ہے اور حال و ذوالحال کو اکٹھا کر دیتی ہے اور ایسے میں شرط والے معنیٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (امام محمدؒ نے) عبد ماذون کے متعلق فرمایا: اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا۔ مجُھے ہزار (درہم) دو اور تم آزاد ہو تو یہ ادائیگی آزادی کے لیے شرط قرار پائے گی۔[2] اور امام محمد سیر کبیر میں فرماتے ہیں۔ جب امیر المؤمنین نے کفار سے کہا دروازہ کھولو اور تم کو امان ہے۔ تو وہ دروازہ کھولے بغیر امان نہیں پائیں گے اور اگر امام نے حربی (برسرپیکار کافر) سے کہا (قلعہ سے) اُتر آؤ اور تمھیں امان ہے تو اُترے بغیر اسے امان نہیں[3] ملے گی اور واؤ کو معنیٰ حال پر بطریق مجاز حمل کیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ عبارت اس معنیٰ کا احتمال رکھتی ہو اور مجاز کے ثبوت پر قرنیہ قائم ہو۔ جیسے کہ کسی آقا کا اپنے غلام کے لیے یہ قول ہے۔ مجھے ہزار درہم دو اور تم آزاد ہو، کہ حُریّت حالِ ادائیگی میں متحقق ہوگی اور اس پر دلالت (قرنیہ) قائم ہے۔ کیونکہ مالک اپنے غلام

---

[1] اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ میں اگر واؤ ترتیب کے لیے ہو تو وہ فاء کے معنیٰ میں بن جائے گی اور شرط کا مفہوم آجائے گا۔ کیونکہ فاء برائے شرط میں شرط پہلے واقع ہوتی ہے اور جزا بعد میں۔ اگر واؤ بھی ترتیب کے لیے ہو تو واؤ اور فاء میں فرق نہ رہا اور یہ درست نہیں۔ اس لیے حقیقت یہ ہے کہ اس جملہ میں طلاق فی الحال بطورِ تنجیز یعنی فوری حکم کے طور پر واقع ہوجاتی ہے اور ان دخلتِ الدار کے الفاظ لغو ہیں۔

[2] اہلِ نحو کبھی واؤ کو حال کے لیے قرار دیتے ہیں۔ ایسے میں وہ شرط کا معنیٰ دیتی ہے۔ یعنی معطوف علیہ شرط بن جاتا ہے اور معطوف جزاء اس کی مثال یہ ہے کہ آقا غلام سے کہتا ہے۔ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ اس کا معنیٰ یہ ہے اِنْ تُؤَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ یعنی اگر تم مجھے ہزار درہم دے دو تو تم آزاد ہو۔

[3] چونکہ ان دونوں مثالوں میں بھی واؤ حال کے لیے ہونے کی وجہ سے شرط کا معنیٰ دے رہی ہے تو امام یعنی بادشاہِ اسلام کے مذکورہ اقوال کا معنیٰ یہ بنتا ہے۔ اِنْ تَفْتَحُوا الْبَابَ فَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ اور اِنْ تَنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ۔

پر اس کی غلامی کی موجودگی میں مال واجب نہیں کرسکتا۔ البتہ اس (ادائیگیِ مال) تو ممکن ہے تو اسی پر کلام کو حمل کیا جائے گا[1]۔ اور اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا طلاق ہے اور تم بیمار ہو یا تم نماز پڑھنے والی ہو۔ تو اُسے فی الحال طلاق ہو جائے گی اور اگر اس نے (طلاق کو بیمار ہونے یا نماز پڑھنے پر) معلق کرنا مراد لیا ہے اس کی نیت اس کے اور اللہ رب العزّت کے درمیان درست قرار پائے گی (البتہ قانونِ شریعت میں درست قرار نہیں پائے گی) کیونکہ عبارت اگرچہ معنیٔ حال (یعنی تعلیق) کا احتمال رکھتی ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب اُس کی نیّت سے اس (خلافِ ظاہر) کی تائید ہوگئی تو یہ (عند اللہ) ثابت ہوگا۔ (عند الشرع نہیں[2]) اور اگر (کوئی کسی سے) کہتا ہے یہ ہزار درہم بطور مضاربت لے لو

---

[1] چونکہ واؤ حقیقت میں مطلقاً جمع کے لیے ہے اس لیے اگر اسے حال کے معنیٰ پر لایا جائے تو یہ مجاز ہے کیونکہ حال کے معنیٰ پر معطوف علیہ اور معطوف میں مقارنت ضروری ہے اور یہ واؤ کی حقیقت کے خلاف ہے اس لیے مجاز ہے اور مجازی معنیٰ کے لیے ضروری ہے کہ کلام میں حقیقت والا معنیٰ متعذر یا مشکل ہو تاکہ مجاز کی گنجائش پیدا ہو اور ضروری ہے کہ مجاز کے تعین پر قرینہ دال ہو۔ اس کی مثال یہی جملہ ہے کہ آقا غلام سے کہتا ہے اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَّاَنْتَ حُرٌّ تم مجھے ہزار درہم دے دو اور تم آزاد ہو۔ اس میں حقیقت تو یہ ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لیے رہے۔ دونوں جملے اپنی اپنی جگہ مستقل ہوں۔ مگر یہ معنیٰ یہاں متعذر ہے۔ کیونکہ اس طرح پہلا جملہ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا غلام میں غلامی کی موجودگی میں متحقق ہوگا۔ جبکہ آقا اپنے غلام پر کوئی مال واجب نہیں کرسکتا کہ غلام کا مال آقا ہی کا مال ہے۔ غلام سے مانگنا اپنے آپ سے مانگنے کے مترادف ہے جو ناممکن ہے۔ البتہ واؤ کو حال کے لیے قرار دے کر تعلیق کا معنیٰ درست ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دے دو تو تم آزاد ہو۔ اسی لیے اسی معنیٰ پر حمل کیا جائے گا۔

[2] اس مثال میں چونکہ واؤ کی حقیقت متعذر نہیں اور دونوں جملے الگ الگ درست ٹھہر سکتے ہیں کہ تمھیں طلاق ہے اور تم مریضہ ہو یا تم نماز پڑھتی ہو تو حقیقت کو بلا وجہ چھوڑ کر تعلیق مراد لینا۔ عند اللہ تو درست

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کپڑے میں اس سے کاروبار کرو"، تو کاروبار کپڑے ہی میں مقید نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کھلی مضاربت قرار پائے گی۔ کیونکہ کپڑے میں کاروبار کرنا۔ بطور مضاربت ہزار درہم لینے کے لیے حال نہیں بن سکتا۔ اس لیے کلام کا پہلا حصّہ (یعنی "ہزار درہم لے لو") اس سے مقید نہیں ہوگا۔ اسی قاعدہ پر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں : جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے طلاق دے دو اور تمھارے لیے (میری طرف سے) ہزار درہم ہے۔ اس نے اسے طلاق دے دی تو عورت پر اسے کچھ دینا واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ "تمھارے لیے ہزار درہم ہے"۔ اس پر ہزار کے وجوب کو (طلاق کے لیے) بطورِ حال ثابت کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔ جبکہ عورت کا قول کہ "مجھے طلاق دے دو"، بذاتِ خود (اپنے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے۔ تو بلا دلیل اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا، مگر یہ معاملہ کسی کے اِس قول سے مختلف ہے کہ یہ سامان

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ہو سکتا ہے۔ عند الشرع نہیں کہ اس میں یہ تہمت ہے کہ اس شخص نے طلاق سے بچنے کی خاطر حقیقت چھوڑ کر مجاز مراد لینے کا دعویٰ کیا ہے۔

لہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں مثالوں میں واوِ حال کے لیے نہیں بن سکتی کیونکہ حال ذوالحال سے مقارن ہوتا ہے۔ جبکہ ہزار درہم کا لینا تو ابھی واقع ہے اور کپڑے کا کاروبار کرنا ابھی واقع نہیں۔ وہ بعد میں شروع ہوگا۔ تو حال و ذوالحال کا زمانہ ایک نہ رہا۔ جب عمل فی البزّ حال نہیں بن سکتا تو وہ ماقبل کے لیے قید نہ رہا۔ اس لیے ماقبل یعنی خُذ هٰذهِ الالفَ مُضاربةً عام مضاربت بن گئی اور بعد والا جملہ لغو ہو گیا مضاربت یہ ہے کہ پیسہ ایک شخص کا ہو اور کاروبار دوسرا آدمی کرے اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ جبکہ دوسری مثال میں طَلِّقْنِی اور لكَ أَلْفٌ میں بھی واوِ حال کے لیے نہیں بن سکتی اور نہ ہی پہلا جملہ دوسرے کے لیے شرط ہے۔ کیونکہ طلاق میں اصل یہی ہے کہ وہ مال کے معاوضہ میں نہ ہو اس لیے بلاوجہ واو کو اپنے اصل حقیقی معنیٰ سے ہٹا کر شرط کا معنیٰ پیدا کرنے کا کوئی عذر موجود نہیں تو طَلِّقْنِی جو کہ مستقل جملہ ہے اور اپنے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے، کو مستقل ہی رکھا جائے گا۔ اور لكَ الفٌ لغو ہو جائے گا۔

اٹھاؤ اور تمھارے لیے ایک درہم ہے کہ مزدوری پر آدمی لینے کا قرینہ لفظی پر عمل کرنے سے مانع[1] ہے۔

فصل۔ اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ ذَالِكَ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَاِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ اُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ اَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهٗ فَاِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهٗ اِنَّمَا اَمَرَهٗ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اقْطَعْهُ اَوْ وَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهٗ فَاِنَّهٗ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهٗ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا۔ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ

---

[1] اس مثال میں واؤ حال کے لیے بننی چاہیے اور معنٰی یہ ہے اِنْ تَحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ فَلَكَ دِرْهَمٌ۔ اگر تم یہ سامان اٹھا لو تو تمھیں ایک درہم ملے گا۔ یہ معنٰی اگرچہ واؤ کی حقیقت کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ مطلقاً جمع کے لیے ہے۔ مگر چونکہ اجارہ ایک معمول روزگار ہے اور اجارہ میں ایسے الفاظ عموماً بولے جاتے ہیں درہم کے بدلے سامان اٹھوایا جاتا ہے۔ اس لیے شرط کا معنٰی مراد لیا جائے گا۔ جبکہ اس پہلے والی مثال میں طلاق کوئی ایسا مال نہیں جو عموماً پیسوں سے فروخت کیا جاتا ہے۔

فَالشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولٰى مُتَّصِلًا
بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا وَالْأُولٰى آخِرًا اَوْ
دَخَلَتِ الْأُولٰى اَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ آخِرًا لٰكِنَّهٗ بَعْدَ مُدَّةٍ
لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ ـ وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهٗ
اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا
فِي الْحَالِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ
فَاَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَاِنْ لَمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ مَا اِذَا
قَالَ اَمْرُ اِمْرَأَتِيْ بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ
طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوْكِيلًا بِطَلَاقٍ
غَيْرِ الْاَوَّلِ فَصَارَ كَاَنَّهٗ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ اَنَّ اَمْرَهَا
بِيَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا
فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا
وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ
تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا اَوْ اَبِنْهَا وَ
طَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ وَعَلٰى
هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوحَةُ ثَبَتَ لَهَا
الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ
السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ مَلَكْتِ بُضْعَكِ
فَاخْتَارِيْ اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا
بِالْعِتْقِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ
عَبْدًا اَوْ حُرًّا وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْئَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ

بِالنِّسَآءِ فَاِنَّ بُضْعَ الْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهٖ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ اِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهٗ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنُ ذَالِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْئَلَةِ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَآءِ فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّؒ۔

فصل ۔ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور اسی لیے جملہ ہائے جزائیہ میں استعمال ہوتی ہے ۔ کیونکہ وہ بھی شرط کے بعد پائے جاتے ہیں[1]۔ ہمارے فقہاء کہتے ہیں ۔ جب کسی نے کسی سے کہا میں یہ غلام تجھے ہزار درہم پر بیچتا ہوں ۔ اُس نے کہا ۔" تو وہ آزاد ہے ۔" تو اس کا یہ کہنا بطور اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہے اور بیع کے فورًا بعد اس کی طرف سے غلام کی آزادی ثابت ہو جائے گی ۔ بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا " اور وہ آزاد ہے ۔" یا " وہ آزاد ہے " تو یہ بیع کو رد کرنا ہے[2]۔

---

[1] فاء بھی واؤ کی طرح حرفِ عطف ہے اور یہ اس لیے آتی ہے کہ ثابت کرے کہ معطوف معطوف علیہ کے متصلًا بعد تاخیر واقع ہو رہا ہے ۔ اسے تعقیب مع الوصل کا نام دیا گیا ہے ۔ جیسے کسی نے کہا جَاءَنِیْ زَیْدٌ فَعَمْرٌوْ میرے پاس زید آیا پس ازاں عمرو آیا تو مطلب یہ ہے کہ زید کے آنے کے فورًا بعد عمرو کا آنا متحقق ہوا ہے ۔ درمیان میں تأخیر یا وقفہ نہیں ۔ اسی لیے جملہ جزائیہ پر فاء آتی ہے کیونکہ جزا ہمیشہ شرط کے فورًا بعد واقع ہوتی ہے ۔

[2] جب کسی نے کہا میں نے ہزار میں یہ غلام تمھیں بیچا ، اس نے کہا تو وہ آزاد ہے تو اس کا معنٰی یہ ہے کہ میں نے یہ بیع قبول کر لی اور غلام کو خریدنے کے بعد کہہ رہا ہوں کہ وہ آزاد ہے ۔ تو یہ آزادی مشتری کی طرف سے ہو گی اور اسے بائع کو قیمت دینا پڑے گی اور اگر اس نے جواب میں فاء کی جگہ واؤ استعمال کی اور کہا " اور وہ آزاد ہے " یا کچھ بھی استعمال نہ کیا اور یوں کہا " وہ آزاد ہے " تو گویا وہ کہہ رہا ہے کہ تم اسے بیچ رہے ہو ؟ حالانکہ وہ تو آزاد ہے ۔ تو یہ بیع کو قبول کرنا نہیں اسے رد کرنا ہے ۔

اور جب اس نے درزی سے کہا اس کپڑے پہ نظر ڈالو کیا یہ مجھے بطورِ قمیض کافی ہے؟
اس نے دیکھ کر کہا۔ "ہاں" کپڑے والے نے کہا "تو اسے کاٹ لو" (اور قمیص بنا دو)
اس نے کاٹا تو وُہ ناکافی نکلا۔ تو درزی کو تاوان دینا پڑے گا۔ کیونکہ کپڑے والے کا کاٹنے
کو کہنا (کپڑے کو) کافی قرار دینے کے بعد تھا۔ بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا۔
"اسے کاٹ لو" پھر اس نے کاٹ لیا تو درزی ضامن[1] نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے کہا
میں یہ کپڑا تجھے دس درہم میں بیچتا ہوں۔ تو تم اسے کاٹ لو (اس کا لباس بنا لو)
اس نے کاٹ لیا اور کوئی بات نہ کہی۔ تو بیع مکمل سمجھی جائے[2] گی۔ اور اگر کسی نے
(اپنی بیوی سے) کہا اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے
تو (طلاق کے لیے) دوسرے گھر میں پہلے گھر کے فوراً بعد داخل ہونا شرط ہے۔
چنانچہ اگر وُہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں
پہلے داخل ہوئی اور کچھ مدت بعد دوسرے میں گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی[3]۔ اور کبھی فاء

---

[1] چونکہ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے ہے اس لیے کپڑے والے کا فَاقْطَعْہُ کہنا۔ یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ
چونکہ تم اسے کافی قرار دے رہے ہو اس لیے اس کافی قرار دینے کی شرط اور بنیاد پر میں تمھیں اِس کے کاٹنے اور
سینے کی اجازت دیتا ہوں۔ اس کے بغیر نہیں۔ اس لیے اگر کپڑا بعد میں ناکافی نکلا تو درزی ذمہ دار ہوگا۔
لیکن اگر اس نے حرفِ فاء استعمال نہ کیا اور مطلقاً کہا اِقْطَعْہُ، یا واو کے ساتھ وَاقْطَعْہُ کہا تو اب
یہ کاٹنے کا حکم درزی کے کافی قرار دینے کی بُنیاد اور شرط پر مبنی شمار نہ ہوگا بلکہ اس سے ہٹ کر ایک علیحدہ حکم
ہوگا۔ جو کپڑے والے کی اپنی طرف سے ہے درزی کے کافی قرار دینے پر مبنی نہیں۔ کیونکہ اس میں ایسا حرف مستعمل
نہیں جو اسے درزی کے قول کے ساتھ متصل ثابت کرے۔ جیسا کہ فَاقْطَعْہُ میں ہے۔

[2] یعنی فَاقْطَعْہُ جو فاء کے ساتھ ہے کا معنیٰ یہ ہے کہ چونکہ میں یہ تجھے بیچ رہا ہوں اس لیے اسے کاٹ لو اور
اس کے جواب میں اس کپڑے کو کاٹ لینا یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ میں یہ بیع قبول کرتا ہوں اور اسی لیے کاٹ رہا ہوں۔

[3] چونکہ فاء کا معنیٰ تعقیب مع الوصل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ جب تک وہ پہلے گھر میں داخل ہونے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

علت بیان کرنے کے لیے آتی ہے[1]۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (مولیٰ نے) اپنے غلام سے کہا مجھے ہزار درہم دو۔ کیونکہ تم آزاد ہو تو غلام اُسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ خواہ اس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا ہو اور اگر مسلمان نے حربی کافر سے کہا (قلعہ سے) اترو کیونکہ تم امان میں ہو۔ تو وہ امان پا لے گا۔ خواہ وہ ابھی نہ اُترا ہو[2]۔ اور جامع (صغیر) میں ہے۔ جب کسی نے (کسی سے) کہا۔ میری عورت کا معاملہ تیرے سپرد ہے تو تم اسے طلاق دے دو۔ اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو یہ ایک طلاقِ بائنہ ہوگی اور دوسرا جملہ (تو تم اسے طلاق دے دو) پہلے جملے کے علاوہ نئی طلاق کی توکیل شمار نہ ہوگی تو معنیٰ یہ بن جائے گا کہ گویا اس نے کہا تم اُسے طلاق دے دو اس سبب سے کہ اس کا معاملہ تمھارے سپرد ہے اور اگر اس نے کہا تم اسے طلاق دیدو کہ میں نے اس کا معاملہ تمھارے سپرد کر دیا ہے اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اسے ایک رجعی طلاق ہو جائے گی[3]۔ اور اگر اس نے کہا۔ تم اسے طلاق دیدو اور میں نے اس کا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کے بعد فوری طور پر دوسرے گھر میں داخل نہ ہو اسے طلاق نہ ہو۔ اگر اس نے تعقیب ہی بدل دی یا تعقیب تو رکھی مگر وصل نہ کیا تو طلاق کیسے ہو سکتی ہے۔

[1] یاد رہے جو فاء علت بیان کرنے کے لیے آتی ہے کبھی اس کا ماقبل مابعد کے لیے علت ہوتا ہے اور کبھی اسکا عکس پہلے کی مثال یہ ہے بِعْتُكَ هٰذَا الثَّوبَ فَاقْطَعْهُ۔ اس میں بیچنا کاٹنے کا سبب اور علت ہے اور دوسرے کی مثال یہ ہے خُذْ هٰذَا الدِّرْهَمَ فَاِنَّهُ لَكَ یہ درہم لے لو۔ کیونکہ یہ تمھارا ہے۔ اس میں تمھارا ہونا لینے کی علت ہے۔ یہ چیز سمجھ لی جائے تاکہ آئندہ کا مضمون سمجھ میں آجائے۔

[2] چونکہ ان دونوں مثالوں میں فَاَنْتَ حُرٌّ اور فَاَنْتَ آمِنٌ ماقبل کی علت ہے اور علت پہلے پائی جاتی ہے معلول بعد میں اس لیے آزادی اور امان پہلے حاصل ہو جائے گی اور ہزار درہم بعد میں دینا غلام پر لازم ہوگا اور نیچے اُترنا حربی کافر پر ضروری ہوگا۔

[3] ان دونوں میں پہلی صورت میں کلام کا ابتدائی حصہ (صدرِ کلام) یہ ہے کہ میری عورت کا معاملہ تمھارے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

معاملہ تمھارے سپرد کر دیا ہے اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اُسے دو[۲] طلاقیں ہوجائیں گی (پہلی رجعی اور دوسری بائنہ) اور اسی طرح اگر اس نے کہا۔ تم اسے طلاق دیدو اور اسے جُدا کردو یا اسے جُدا کردو اور طلاق دے دو۔ پھر اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو (بھی) اسے دو طلاقیں ہوجائیں گی[۱]۔ اسی بنیاد پر ہمارے فقہا کہتے ہیں۔ جب شادی شدہ لونڈی آزاد کردی جاتی ہے تو اسے اختیار حاصل ہوجاتا ہے (کہ نکاح برقرار رکھے یا توڑ دے) خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ کیونکہ نبی ﷺ کا (حضرت) بریرہ رضؓ سے جب وہ آزاد کی گئی تھیں، فرمانا: "تم اپنے فرج کی مالک ہوگئی ہو تو (جو چاہو) اختیار کرلو" بریرہ رضی اللہ عنہ کو آزادی کی وجہ سے اپنے فرج پر مالک ہوجانے کے سبب اختیار عطا کرتا ہے اور یہ مفہوم (فرج کا مالک ہو جانا) شوہر کے غلام یا آزاد ہونے میں مختلف نہیں[۲]۔ (دونوں صورتوں میں یکساں ہے)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: سپرد ہے اور یہ طلاقِ صریح نہیں بلکہ طلاق کا کنایہ ہے اور کنایہ سے طلاقِ بائنہ ہوتی ہے رجعی نہیں۔ اس لیے کلام کے دوسرے حصہ (تو تم اسے طلاق دیدو) میں ابتدائی حصہ میں سپرد کی جانے والی طلاقِ بائنہ ہی کا بیان ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں صدرِ کلام "طَلِّقها، تم اسے طلاق دیدو" طلاقِ کنایہ نہیں طلاقِ صریح ہے اور یہ رجعی ہے تو متکلم نے مخاطب کو طلاقِ رجعی کی وکالت دی اور بعد میں فاء کے ساتھ اس کی تعلیل یوں بیان کی کہ میں نے اس کا معاملہ تمھارے سپرد کیا ہے۔ گویا یہ اسی رجعی طلاق ہی کی تعلیل ہے جو صدر کلام میں ہے نہ کہ نئی طلاق۔

[۱] ان تینوں صورتوں میں صدر کلام اور بعد والے حصے کے درمیان واوٴ ہے جو دونوں جملوں کے مابین مغایرت پر دلالت کرتی ہے اس لیے دو الگ الگ طلاقیں شمار ہوں گی۔ جن میں سے ایک رجعی ہے اور ایک بائنہ۔ لفظِ طَلِّقها طلاقِ رجعی ہے اور دوسرے الفاظ طلاقِ بائنہ۔ یاد رہے رجعی اور بائنہ دونوں مل کر دو بائنہ ہی کا حکم اختیار کرتی ہیں مغلظہ نہیں بنتی اور حلالہ کی حاجت نہیں پڑتی۔

[۲] حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی کا نام بریرہ رضی اللہ عنہا تھا ان کے شوہر حضرت مغیث رضی اللہ عنہ تھے۔ سیدہ عائشہ

اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ طلاق کا لحاظ عورت کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ
لونڈی کا فرج شوہر کی مِلک ہے اور لونڈی کی آزادی کے سبب وہ اس کی مِلک
جُدا نہیں ہوتا تو اس ضرورت نے تقاضا کیا کہ لونڈی کی آزادی کی وجہ سے شوہر
کے لیے مِلک میں اضافہ تسلیم کیا جائے تاکہ (فرج میں ثابت ہونے والی) زیادتی (قی
قیمت میں) میں شوہر کی مِلک ثابت ہو اور یہی چیز لونڈی کے لیے ثبوتِ اختیا
سبب بنتی ہے اور لونڈی کی آزادی کی وجہ سے اس کے فرج کی مِلک میں اض
اسی امر کا معنٰی (دیتا) ہے کہ عورتوں کے لحاظ سے طلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ام المؤمنین رضؓ نے بریرہ کو آزاد کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ سے فرمایا ملکت
بضعك فاختاری۔ تم اپنی شرمگاری کی مالک ہو جو چاہو کرو (یعنی چاہو تو اپنا فرج مغیث کے
میں رکھو چاہو تو اسے آزاد کرا لو۔) تو انہوں نے مغیثؓ سے اپنا نکاح ختم کر لیا۔ بخاری میں ہے حضرت
بریرہ کے پیچھے گلیوں میں روتے پھرتے تھے تفصیل بخاری مسلم کتاب الطلاق میں ہے۔ اس حدیث م
صلی اللہ علیہ وسلم کے کلمات میں مَلَکْتِ بُضْعَكِ علت ہے اور فاختاری اس کا معلول
لونڈی آزاد ہوتے ہی اپنے فرج کی مالک ہو گئی اور اس چیز کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح توڑنے کے
کی علت بنایا ہے تو یہ اختیار ہر اس لونڈی کو مل جائے گا جو کسی مرد سے شادی شدہ ہو خواہ وہ مرد آزاد ہو
کیونکہ یہ علت دونوں صورتوں میں موجود ہے تو معلول بھی دونوں صورتوں میں ثابت ہوگا۔ یہ امام شافعی کا
کیونکہ وہ لونڈی کو آزادی کے بعد یہ اختیار صرف اس صورت میں دیتے ہیں جب اس کا شوہر غلام ہو۔ کیونکہ آ
عورت غلام کے نکاح میں رہنا پسند نہیں رکھتی۔ مگر امام شافعی کا یہ استدلال درست نہیں۔ وجہ وہی ہے جو
گذر گئی کہ جب علت عام ہے اور یہ علتِ منصوصہ ہے تو معلول بھی عام ہوگا۔ امام عینی علیہ الرحمۃ نے یہا
اعلیٰ پایہ کی تحقیق کی ہے اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ جس وقت حضرتِ بریرہؓ آزاد ہوئ
حضرتِ مغیثؓ آزاد تھے۔ تاہم وہ پہلے کبھی غلام رہے تھے۔ فللّٰہ درّہٗ۔

لہ مصنفؒ نے یہاں ضمناً ایک مسئلہ چھیڑا ہے جو اسی حدیثِ مذکور سے متفرع ہوتا ہے

بقیہ حاشیہ اگلے ص

طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم بیوی کے آزاد ہونے پر دار ہوتا ہے۔ شوہر کے آزاد ہونے پر نہیں، جیسا کہ یہ امام شافعی کا مذہب[1] ہے۔

فصل۔ ثُمَّ لِلتَّرَاخِي لٰكِنَّهُ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ يَتَعَلَّقُ فَعِنْدَهُ تَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ——— وہ یہ کہ طلاق کا اعتبار عورت کے لحاظ سے ہے۔ شوہر کے لحاظ سے نہیں۔ اگر عورت لونڈی ہے تو اس کا شوہر اسے دو طلاقیں دے تو وہ طلاقِ مغلظہ بن جاتی ہیں اور آزاد عورت کو اس کا شوہر تین طلاقیں دے سکتا ہے خواہ وہ خود غلام ہو۔ اس کی دلیل یہی حدیث ہے کہ آزادی سے حضرت بریرہ رضؓ کو اختیار مل گیا۔ ثابت ہوا آزادی سے لونڈی کے فرج کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوا۔ اور اس اضافہ پر بھی لونڈی کا شوہر مالک بنا جیسے کہ وہ اس کے فرج کا پہلے سے مالک ہے۔ اِلّا یہ کہ لونڈی اپنے شرعی اختیار سے شوہر کی یہ ملک ختم کرے لیکن اگر وہ نہ کرے تو شوہر فرج کا بھی مالک ہے اور اس میں ہونے والے اضافہ کا بھی۔ اضافہ سے قبل وہ اپنی ملک دو طلاقوں سے زائل کرتا تھا تو اضافہ کے بعد یہ ملک زائل کرنے کے لیے طلاق کی مقدار بھی دو سے بڑھ کر تین ہو جانی چاہیے کہ کوئی شے جتنی بڑی ہوگی اس کا ازالہ کرنے والی چیز بھی اسی حساب سے بڑی ہونی چاہیے۔ ثابت ہو گیا کہ طلاق کے دو یا تین ہونے کا اعتبار عورت کے لحاظ سے ہے نہ کہ شوہر کے لحاظ سے۔ یہ نکتہ احناف نے سمجھا ہے شوافع نے نہیں۔

[1] امام شافعی فرماتے ہیں شوہر اگر غلام ہو تو وہ دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور آزاد ہو جائے تو تین طلاقوں کا مالک بن جائے گا۔ خواہ اس کی بیوی لونڈی ہو یا آزاد۔ مگر احناف کا مذہب اس کے برعکس ہے۔ جیسا کہ پیچھے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا۔

الدُّخُولِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدَةٌ - وَلَوْقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰى بِالدُّخُولِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ وَاِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُولِ فِي الْفَصْلَيْنِ -

فصل بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْاَوَّلِ فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَابَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَت وَاحِدَةٌ لِاَنَّ قَوْلَهُ لَابَل ثِنْتَيْنِ رُجُوعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِاِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوعُهُ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْكَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْقَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَابَلْ اَلْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرُ يَجِبُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيْحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْاَلْفِ عَلَى الْاَلْفِ الْاَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَابَلْ ثِنْتَيْنِ لِاَنَّ

هٰذَا اِنْشَآءٌ وَذَالِكَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْاِخْبَارِ دُوْنَ الْاِنْشَآءِ فَاَمْكَنَ تَصْحِيْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْاِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيْقِ الْاِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا۔

فصل "ثُمَّ" تراخی کے لیے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کلمہ لفظ اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف حکم میں[1]۔ اس کی وضاحت اس صورت میں ہو جاتی ہے جب کسی نے غیر مدخول بہا (وہ عورت جس سے وطی نہ کی گئی ہو) سے کہا۔ اگر تو دار میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول پر معلق ہے اور دوسری ابھی واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تمام طلاقیں دخول ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ (دخول پر معلق ہیں) پھر دخول کے وقت ان کے وقوع میں ترتیب ظاہر ہوگی تو ایک ہی طلاق واقع ہو سکے گی[2] اور اگر اس نے کہا تجھے طلاق ہے پھر طلاق

---

[1] ثُمَّ کا حرف بھی عطف کے لیے ہے۔ مگر یہ بتلاتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے کچھ دیر بعد تاخیر سے واقع ہوا ہے۔ اسی کو تراخی کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے کہا جائنی زیدٌ ثم عمرٌ۔ میرے پاس زید آیا پھر عمر آیا تو مطلب یہ ہے کہ عمرو کا آنا زید سے کچھ دیر بعد ہے۔ تاہم امام اعظم فرماتے ہیں کہ لفظ ثُمَّ کے معطوف اور معطوف علیہ کے مابین تراخی کامل ہوتی ہے۔ بولنے میں بھی اور وقوع میں بھی گویا متکلم نے معطوف علیہ کو بول کر خاموشی اختیار کی اور کچھ دیر بعد معطوف کو بولا۔ گویا جائنی زیدٌ ثم عمرٌ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے زید کے آنے پر جائنی زیدٌ کے ساتھ خبر دی اور عمرو کے آنے پر جائنی عمرٌ کہا جبکہ صاحبین کے نزدیک ثم میں معطوف علیہ اور معطوف کے مابین صرف وقوع میں تراخی مراد ہوتی ہے۔ تکلم میں نہیں۔

[2] غیر مدخول بہا عورت کہ جس سے وطی نہیں کی گئی کا نکاح ایک رجعی طلاق سے ختم ہو جاتا ہے۔ البتہ حلالہ کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے پھر طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوتی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق ابھی و
ہوگئی اور دوسری اور تیسری لغو ہوگئیں اور صاحبین کے نزدیک دخول کے وقت (ا
سے) ایک واقع ہو جائے گی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی[لہ]۔ اور اگر عورت
بہا ہو (اس سے وطی ہو چکی ہو) تو اگر شرط کو مقدم کرے (اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ
کہے) تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق کا دخول سے تعلق رہے گا اور باقی دو
واقع ہوں گی۔ اور اگر شرط موخر کرے تو (پہلی) دو ابھی واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخ
پر معلق رہے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک دو صورتوں میں (خواہ شرط مقدم کرے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ضرورت نہیں۔ ادھر امام اعظمؒ کے نزدیک "ثُمَّ" میں تکلم میں بھی تراخی ہے۔ چنانچہ ج
کسی نے ان دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ ثم طالق ثم طالق غیر مدخول بہا عورت سے کہا تو آ
نزدیک پہلی طلاق شرط سے معلق ہو گئی۔ اس کے بعد اس نے گویا کچھ دیر خاموشی اختیار کر لی اور کچھ دیر بعد نیا جملہ
اور اَنتِ طالقٌ کہا کیونکہ آپ کے نزدیک تکلم میں بھی تراخی ہے۔ تو یہ دوسری طلاق فوراً جاری ہو گئی اور نکا
ہو گیا۔ اب ثم طالقٌ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کچھ دیر ٹھہر کر اس نے تیسری طلاق دی تو چونکہ نکاح ختم ہو گیا
اس لیے یہ طلاق لغو ہو گئی۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تکلم م
تراخی نہیں۔ صرف وقوع میں تراخی ہے۔ اس لیے جب وہ دار میں داخل ہو گی تو تینوں طلاقیں ترتیب وار
تو پہلی ہی واقع ہو پائے گی اور اس سے نکاح ختم ہو جائے گا اور باقی دو لغو ہو جائیں گی۔ خلاصہ یہ کہ امام صاحب کے نزدیک
ابھی نکاح ختم ہو گیا اور صاحبین کے نزدیک وقوعِ شرط کے بعد ختم ہو گا۔

[لہ] اس صورت میں بھی عورت غیر مدخول بہا فرض کی گئی ہے۔ البتہ شرط موخر ہے۔ اس لیے امام صاحب کے نزدیک
اَنتِ طالقٌ کہنے سے ہی نکاح ختم ہو گیا اس کے بعد متکلم گویا کچھ دیر کے لیے خاموش ہو گیا تھا۔ اس کے بعد ثم طا
ثم طالق ان دخلتِ الدار کہا تو یہ سب کلام لغو قرار پایا کہ طلاق کا محل ہی ختم ہو چکا ہے۔ مگر صاحبین کے
نزدیک گذشتہ مثال کی طرح اس صورت میں بھی دخول والی شرط پائے جانے پر ایک طلاق واقع ہو گی اور باقی کے
وقوع کی نوبت ہی نہیں آئے گی۔

موخر) تمام طلاقیں دخول سے تعلق رکھتی ہیں۔ (دخول کے وقت واقع ہوجائیں گی[1])

فصل "بَلْ" غلط (لفظ) کے تدارک کے لیے آتا ہے۔ بایں طور کہ دوسرے لفظ کو پہلے کی جگہ رکھا جائے[2]۔ چنانچہ جب کسی نے غیر مدخول بہا عورت سے کہا "تجھے ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ دو" تو ایک واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کا "نہیں بلکہ دو" کہنا پہلے لفظ سے رجوع ہے بایں طور کہ دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھا جائے۔ حالانکہ (طلاق سے جو انشاء ہے۔) اس کا رجوع صحیح نہیں تو پہلا لفظ (ایک طلاق) واقع ہوگئی۔ اور "دو" کہنے کے لیے طلاق کی جگہ باقی نہیں رہتی[3]۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہوجائیں گی۔ مگر یہ

---

[1] اب مصنفؒ فرماتے ہیں گذشتہ دونوں صورتوں میں اگر عورتِ مدخول بہا ہو اس سے وطی ہو چکی ہو تو امام صاحب کے نزدیک پہلی صورت میں کہ جب اس نے ان دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ کہا تھا پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہوجائے گی اور اس کے بعد اس نے گویا خاموشی اختیار کرلی تھی اور بعد میں کہا تھا۔ ثم طالق ثم طالق تو یہ دونوں طلاقیں ابھی جاری ہوجائیں گی۔ چونکہ یہ دونوں رجعی طلاقیں ہیں اس لیے رجوع کے بعد اگر وہ عورت دار میں داخل ہوتی تو پہلی طلاق بھی واقع ہوجائے گی اور وہ مغلظہ ٹھہرے گی۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک دخول کی شرط پائے جانے پر تینوں طلاقیں پے در پے واقع ہوجائیں گی۔ ابھی کوئی بھی واقع نہیں گی۔

[2] بَلْ بھی حرفِ عطف ہے۔ مگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف علیہ سبقتِ لسانی سے غلط بولا گیا ہے۔ اُسے یوں سمجھا جائے کہ بولا ہی نہیں گیا۔ بلکہ اس کی جگہ معطوف کو ٹھہرا لیا جائے۔ اور اگر لَا بَلْ کہا جائے تو لا اگرچہ ترکیب میں زائد ہے مگر اس سے بل کے معنی میں مزید پختگی اور وضاحت آجاتی ہے۔ مثلاً جاءَنی زیدٌ لا بل عمروٌ میرے پاس زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا، اس میں زید کے آنے سے رجوع کرلیا گیا ہے اور اس کی جگہ معطوف یعنی عمرو کو ٹھہرا لیا گیا ہے۔

[3] "تمھیں ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ دو" ان کلمات میں غیر مدخول بہا عورت کے لیے ایک طلاق سے رجوع کر کے اس کی جگہ دو طلاقیں جاری کرنے کی کوشش کی گئی ہے حالانکہ طلاق سے رجوع ناممکن ہے۔ کیونکہ طلاق خبر نہیں انشا ہے۔ اَنتِ طالقٌ کا مطلب یہ ہے کہ اُنْشِئُ لَكِ الطَّلَاقَ یعنی میں تیرے لیے طلاق پیدا کر رہا ہوں۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

معاملہ اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی کہے میں نے فلاں کا ایک ہزار (درہم) دینا ہے۔ نہیں
دو ہزار دینے ہیں تو ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے (دو ہی رہیں گے) اور ا
زفرؒ فرماتے ہیں تینوں واجب ہو جائیں گے۔ (ہماری دلیل یہ ہے کہ) چونکہ لفظ بَل کی
حقیقت یہ ہے کہ پہلے لفظ کی جگہ دوسرے کو کھڑا کر کے غلطی کا تدارک کیا جائے جب
اقرار کرنے والا پہلے لفظ (ایک ہزار کے اقرار) کو باطل نہیں کر سکتا (کہ اقرار سے رجو
جائز نہیں) اس لیے پہلے لفظ کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے کی درستگی (بھی) لازم
اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہزار پر ایک ہزار بڑھا دیا جائے۔ بخلاف اس کے یہ کہنا
کہ تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو۔ کیونکہ یہ (طلاق) انشاء ہے اور وہ (اقرار) ایک خ
اور غلطی خبر دینے میں متصور ہے انشاء میں نہیں۔ اس لیے اقرار میں غلطی کا ازالہ کرنے کے
لفظ کی درستگی ممکن ہے (کہ ایک ہزار کی جگہ دو ہزار بن جائیں) مگر طلاق میں ممکن نہیں[۲]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اس میں غلطی کا تدارک اور رجوع ممکن نہیں۔ کیونکہ جب ایک چیز کا انشاء کر دیا وہ پیدا
گئی تو اب اس کے وجود کا انکار کیسے ممکن ہے۔ موجود کو غیر موجود کیسے کہا جا سکتا ہے اور چونکہ وہ عورت غیر مد
بہا ہے اس لیے انتِ طالق کہتے ہی نکاح ختم ہو گیا اور لا بل ثنتین کے تحقق کی جگہ ہی باقی نہ رہی۔

۱ یہی مذکورہ الفاظ اگر مدخول بہا عورت سے کہے گئے تو تینوں طلاقیں جاری ہو جائیں گی۔ کیونکہ ایک ط
جو پہلے دی ہے اس سے رجوع ممکن نہیں وہ واقع ہو گئی اس کے بعد "نہیں بلکہ دو" کہنے سے دو اور واقع ہو گ
اور حرمتِ غلیظہ ثابت ہو گئی۔

۲ "تجھے ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ دو" یہ انشاء ہے اور "میں نے اس کا ایک ہزار دینا ہے
نہیں بلکہ دو ہزار دینے ہیں" یہ خبر ہے۔ خبر میں غلطی کا ازالہ ممکن ہے۔ انشاء میں ممکن نہیں۔ اس
یہ طلاق والے کلمات انشائیہ ہیں اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو ایک طلاق سے نکاح ختم ہو جائے گا اور مد
ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی جبکہ اقرار والے کلمات خبریہ میں غلطی کا تدارک کر کے ایک ہزار کی جگہ دو
بن جائے گا۔

ہاں اگر طلاق بھی خبر دینے کے طور پر ہو بایں طور کہ اس نے کہا میں نے تجھے کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو دی تھیں تو دو ہی واقع ہوں گی۔ اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دی (کہ خبر میں درستگی ممکن ہے)۔

فصل لٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجَبُهُ اِثْبَاتُ مَا بَعْدَهُ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهِ وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِيْ بَعْدَهُ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنِفٌ۔ مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰكِنَّهُ غَصْبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي اَصْلِ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ فَاِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْاِثْبَاتِ وَاِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهُ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ وَلَوْ اَنَّ اَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ

وَخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِثْبَاتَهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِنْ زِدتَّنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِأَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهٖ الْاِتِّسَاقُ وَلَا اِتِّسَاقَ۔

فصل لٰکن[1] نفی (جملہ منفیہ) کے بعد استدراک کے لیے آتا ہے اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ اس کا مابعد ثابت کیا جائے جبکہ اس کے ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ (اس کا حرفِ نفی ہی اس کی دلیل ہے) اس کلمہ (لٰکن) کے ساتھ عطف، کلام کے باہم مربوط ہونے کی صورت ہی میں واقع ہوتا ہے تو اگر کلام مربوط ہو تو نفی اس اثبات سے ملی ہوگی جو لٰکن کے بعد ہے اور اگر کلام مربوط نہ ہو تو وہ (لٰکن) نئی کلام[1] ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں بیان فرمائی کہ جب کسی نے کہا میں نے فلاں کا ایک ہزار درہم قرض دینا ہے۔ تو اس فلاں نے کہا نہیں وہ تو

---

[1] یاد رہے یہاں لٰکنْ نون کی تخفیف اور لٰکِنَّ نون کی تشدید دونوں مراد ہیں۔ اگرچہ پہلا حرفِ عطف ہے اور دوسرا حرفِ مشبّہ بفعل۔ مگر چونکہ دونوں کا معنی ایک ہے اس لیے دونوں مراد ہیں۔ تاہم اس معنی میں اصل لٰکنْ بالتخفیف ہے۔

[1] لٰکن نفی کے بعد آتا ہے اور اس چیز کا استدراک کرنے یعنی وہم دور کرنے کے لیے آتا ہے کہ معطوف علیہ پر جو نفی ہے کہیں وہ معطوف کے لیے بھی نہ ہو۔ مثلاً زید اور عمر دو گہرے دوست ہیں وہ ہر جگہ اکٹھے آتے جاتے ہیں اب کسی نے کہا ماجاءنی زیدٌ میرے پاس زید نہیں آیا۔ تو سامع کو وہم ہوا کہ شاید عمرو بھی نہیں آیا ہے تو اس وہم کے استدراک کے لیے متکلم نے فوراً ہی کہا لٰکن عمروٌ یعنی لٰکن جاءنی عمروٌ چونکہ لٰکن استدراکِ وہم کے لیے ہے اس لیے ضروری ہے کہ اسے جملہ منفیہ کے فوراً بعد متصلاً بولا جائے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

غضب ہے تو اس (اقرار کرنے والے) کو مال دینا پڑے گا۔ کیونکہ کلام مربوط ہے۔ ظاہر ہوا کہ (فلاں کے کلام میں) نفی (مال واجب ہونے کے) سبب (یعنی قرض) میں ہے۔ خود مال میں نہیں[1]۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا میں نے فلاں آدمی کا ایک ہزار اس لونڈی کی قیمت میں دینا ہے۔ اس فلاں آدمی نے (سن کر) کہا' نہیں۔ لونڈی تو وہ تمھاری ہے۔ میرا ایک ہزار (بطور قرض) تم پر ہے۔ تو اسے رقم دینا پڑے گی۔ تو ظاہر

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تاکہ اس کے ماقبل یعنی معطوف علیہ پر جو نفی وارد ہے اس کا معطوف سے رد کیا جاسکے اور اس کے لیے وہی چیز ثابت کی جائے جو معطوف علیہ سے منفی ہے۔ اسی کو اتساق یعنی لکن کے ماقبل و مابعد کا مربوط ہونا کہتے ہیں۔ یاد رہے اس لکن کے اتساق کی دو شرطیں ہیں۔ اوّل یہ کہ معطوف علیہ اور معطوف کو اکٹھا بولا جائے۔ درمیان میں وقفہ نہ ہو ورنہ لفظاً ہی اتساق نہ رہے گا، دوم یہ کہ لکن کے ماقبل کی نفی کا محل اور ہو اور مابعد کے اثبات کا اور، یعنی معطوف علیہ اور معطوف دو الگ الگ چیزیں ہوں۔ ورنہ ایک ہی چیز کی نفی بھی لازم آئے گی اور اسی کا اثبات بھی اور یوں معنیً اتساق نہیں رہے گا۔ کلام مربوط نہیں رہے گی۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط ٹوٹ جائے تو لکن کے ساتھ بولی جانے والی کلام اپنے قبل سے اتساق یعنی ربط نہیں رکھے گی بلکہ کوئی نئی کلام متصور ہوگی۔ جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہو کیونکہ تعلق کے لیے لفظی اور معنوی ربط لازم ہے۔

[1] اس مثال میں ایک مُقِر ہے یعنی اقرار کرنے والا جس نے کہا کہ میں نے فلاں آدمی کا ایک ہزار دینا ہے دُوسرا مُقَرلہٗ یعنی جس کے لیے اس نے اقرار کیا۔ مقرلہٗ کے کلام لَا لٰكِنَّهٗ غَصْبٌ میں لکن کے ماقبل و مابعد کا اِتساق یعنی ربط درست ہے۔ لفظی تو اس لیے کہ دونوں کو اکٹھا بولا گیا ہے اور معنوی اس لیے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے اِنَّهٗ لَيْسَ بِقَرْضٍ لٰكِنَّهٗ غَصْبٌ۔ تو لکن کے ماقبل کی نفی خود مال کی نہیں یعنی مُقرلہٗ نے یہ نہیں کہا کہ مُقر نے میرا مال دینا ہی نہیں۔ اس نے اس سبب کی نفی کی ہے جو مقر نے مال واجب ہونے کے لیے بولا تھا۔ اس نے کہا تھا وہ قرض ہے۔ یہ کہتا ہے قرض نہیں وہ غصب ہے۔ اس نے مجھ سے میری مرضی کے بغیر مال چھین لیا تھا۔ اس لیے اس نے میرا مال دینا ہے تو لکن کے ماقبل کی نفی قرض سے متعلق ہے اور مابعد کا اثبات غصب سے۔ اگلی مثال کا بھی یہی مفہوم ہے۔

ہوا کہ نفی سبب (وجوب مال) میں ہے خود مال میں نہیں اور اگر اس کے ہاتھ میں ایک غلام تھا تو وہ کہنے لگا یہ فلاں کا ہے۔ فلاں نے (سن کر) کہا میرا قطعاً نہیں لیکن یہ تو فلاں کا ہے۔ تو اگر اس نے یہ کلام ملا کر کہی (فوراً کہا) تو غلام اس دوسرے مُقرلہٗ (یعنی وہ شخص جس کے لیے فلاں آدمی نے کہا ہے کہ یہ فلاں کا ہے) کا بنے گا۔ کیونکہ نفی کا اثبات سے ربط ہے اور اگر یہ کلام جُدا کر کے کہا تو غلام پہلے اقرار کرنے والے ہی کا ہوگا اور جس کے لیے اقرار کیا گیا تھا اس کا قول (کہ یہ فلاں اور کا ہے) اقرار کی تردید ٹھہرے[1] گا۔ اور اگر کسی لونڈی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر سو درہم (حقِ مہر) پہ اپنا نکاح کرلیا تو آقا نے (پتہ چلنے پر) کہا میں سو درہم پر اس عقد کی اجازت نہیں دیتا۔ لیکن اس کی ایک سو پچاس کے ساتھ اجازت دیتا ہوں تو یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ کیونکہ کلام مربوط نہیں۔ اس لیے کہ بعینہٖ ایک چیز کی اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات واقع نہیں ہوسکتا تو اس کا یہ کہنا کہ لیکن میں اجازت دیتا ہوں، عقد کو رد کردینے کے بعد پھر اسی کا اثبات ہے۔ (جو غلط[2] ہے) اسی طرح اگر

---

[1] کسی کے پاس غلام تھا۔ اس نے کہا یہ فلاں کا ہے۔ فلاں نے سن کر کہا۔ ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر۔ یہ میرا ہرگز نہیں لیکن فلاں اور شخص کا ہے۔ اگر اس نے لکن کے ماقبل اور مابعد کو ملا کر کہا تو یہ ایک مربوط اور مُتّسق کلام ٹھہرے گا اور غلام اس دوسرے فلاں شخص کا ٹھہرے گا اور اگر مَا کانَ لِی قَطُّ کہہ کر ٹھہر گیا۔ آگے کچھ نہیں کہا اور کچھ عرصے بعد لکنّہٗ لفلانٍ آخر کہا تو غلام جس شخص کے پاس تھا اُسی کا رہے گا۔ کیونکہ یہ بے ربط کلام ہے۔ ماقبل و مابعد میں لفظاً ہی اِتّساق نہیں۔ جب اس نے مَا کان لی قطّ کہا تو مُقِر کی کلام کا رد کردیا۔ اب اسی کو کسی اور کے حق میں درست قرار دینا صحیح نہیں۔

[2] اس مثال میں کاتب سے یا ناقل سے غلطی ہوتی ہے۔ اصل صورت یوں ہے کہ جب کسی لونڈی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر سو درہم مہر پہ نکاح کرلیا تو آقا نے کہا لا اُجِیزُ العَقدَ ولکن اُجِیزُ العقدَ بمائۃٍ وخمسین۔ یعنی میں اس عقد کی اجازت (ہی) نہیں دیتا لیکن

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس نے کہا میں اس عقد کی اجازت نہیں دیتا لیکن اگر تو سو پر پچاس بڑھا دے تو اجازت دیتا ہوں تو یہ نکاح کو فسخ کرنا ہوگا کیونکہ بیان کا احتمال نہیں۔ بایں سبب کہ اس کی شرط یہ ہے کہ کلام مربوط ہو مگر یہاں کوئی ربط نہیں[1]۔

فصل۔ اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْکُوْرَیْنِ وَلِھٰذَا لَوْ قَالَ ھٰذَا حُرٌّ اَوْ ھٰذَا کَانَ بِمَنْزِلَۃِ قَوْلِہٖ اَحَدُکُمَا حُرٌّ حَتّٰی کَانَ لَہٗ وَلَایَۃُ الْبَیَانِ وَلَوْ قَالَ وَکَّلْتُ بِبَیْعِ ھٰذَا الْعَبْدِ ھٰذَا اَوْ ھٰذَا کَانَ الْوَکِیْلُ اَحَدُھُمَا وَیُبَاحُ الْبَیْعُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُھُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰی مِلْکِ الْمُوَکِّلِ لَایَکُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ یَّبِیْعَہٗ وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَۃٍ لَّہٗ ھٰذِہٖ طَالِقٌ اَوْ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر: اس عقد کی ڈیڑھ سو پر اجازت دیتا ہوں تو لونڈی کا عقد فسخ ہوگیا۔ نورالانوار میں یہ مثال اسی طرح لکھی ہے اور یہ درست بھی اسی طرح ٹھہرتی ہے! اور یہ وہی چیز ہے جو مصنّف اگلی مثال میں بیان کر رہے ہیں بلکہ نورالانوار میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر آقا نے کہا لا اُجیزُ النکاحَ بمأۃٍ ولٰکن اُجیزُہٗ بمأۃٍ وخمسین تو اب یہ کلام مربوط ہے اور نکاح باقی رہے گا۔ وجہ ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں جب آقا نے صاف کہہ دیا کہ لا اجیز العقد میں یہ عقد جائز ہی نہیں رکھتا تو عقد ختم ہوگیا۔ اب لکن کے ساتھ اسی عقد کا اثبات ممکن نہیں۔ کیونکہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات درست نہیں۔ کلام میں اِتّساق معنوی نہیں۔ ہاں اگر آقا یہ کہے کہ میں سو پر تو اجازت نہیں دیتا۔ ڈیڑھ سو پر دیتا ہوں تو یہ درست ہے۔ کیونکہ اب نفی خود نکاح کی نہیں سو درہم کی ہے۔

[1] کیونکہ ربط کے لیے ضروری ہے کہ لکن کے ماقبل کی نفی کا محل اور ہو اور مابعد کے اثبات کا اور، مگر ان کلمات میں آقا نے پہلے لا اجیزہٗ کہہ کر نکاح کلیتًا فسخ کر دیا۔ اب اسی کا اثبات ڈیڑھ سو کے ساتھ ممکن نہیں حقیقت یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں غالبًا ناقل کی غلطی کے سبب بڑا الجھاؤ ہے۔ درست وہ ہے جو اوپر نور الانوار کے حوالے سے بتلایا گیا ہے۔

هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ اِحْدَى الْاُوْلَيَيْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِى
الْحَالِ لِاِنْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ
لِلزَّوْجِ فِيْ بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ
اِحْدٰكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ
لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ هٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ
لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا فَلَا يَحْنَثُ مَا لَمْ
يُكَلِّمْ اَحَدَ الْاَوَّلَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ
الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَ اَحَدَ الْآخَرَيْنِ
لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ
هٰذَا كَانَ لَهٗ اَنْ يَبِيْعَ اَحَدَهُمَا اَيَّهُمَا شَآءَ
وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِى الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰى هٰذَا اَوْ عَلٰى
هٰذَا يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ
يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ
فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهٗ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّشَهُّدُ لَيْسَ
بِرُكْنٍ فِى الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا قُلْتَ
هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُكَ عَلَّقَ الْاِتْمَامَ
بِاَحَدِهِمَا فَلَا يُشْتَرَطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ
شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُشْتَرَطُ قِرَآءَةُ
التَّشَهُّدِ - ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِى مَقَامِ النَّفْيِ تُوْجِبُ
نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَا
اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَفِي

الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيْرِ كَقَوْلِهِم خُذْ هٰذَا اَوْذَالِكَ۔ وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْكِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ۔ وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْئٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِم قِيْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِم قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْقَالَ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْاَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى۔ لَوْدَخَلَ الْاُوْلٰى اَوَّلًا يَحْنَثُ وَلَوْدَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِي يَمِيْنِهٖ وَبِمِثْلِهٖ لَوْقَالَ لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ۔

فصل اَوْ دو مذکور چیزوں میں سے کسی ایک کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے[1] اسی لیے اگر کسی نے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ تو گویا اس نے یہ کہا ان میں سے ایک آزاد ہے چنانچہ اسے بیان کرنے کا اختیار ہوگا (کہ کونسا آزاد ہے) اور اگر اس نے کہا اس غلام کے بیچنے پر میں اس شخص کو وکیل بناتا ہوں یا اس شخص کو۔ تو ان میں سے کوئی ایک وکیل قرار پاتے گا اور ان میں سے ہر کسی کو اس کے بیچنے کا اختیار[2] ہوگا۔ اور اگر ان میں سے

---

[1] جیسے کوئی کہے جاءنی زیدٌ اوعمروٌ تو مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک آیا ہے۔ دونوں نہیں آتے۔

[2] جب اس نے کہا تھا کہ یہ غلام آزاد ہے یا یہ غلام آزاد ہے تو جب تک وہ بیان نہ کرے کہ کونسا آزاد ہے کسی کو آزادی حاصل نہیں ہو سکتی۔ مگر وکیل بنانے والے مسئلہ میں یہ حاجت نہیں کہ بیان کیا جاتے کہ کون وکیل ہے۔ اس لیے کہ توکیل میں اباحت کا مفہوم ہے۔ اباحت کا مفہوم ہے کہ کسی کو تصرف کا اختیار

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایک نے اسے بیچ دیا پھر وہ غلام وکیل بنانے والے شخص (پہلے مالک) کی ملک میں لوٹ آیا تو دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں کہ اسے (پھر) بیچ دے[1] اور اگر کسی نے اپنی تین بیویوں سے کہا "اِسے طلاق ہے یا اِسے اور اِسے" تو پہلی دو میں سے ایک کو طلاق ہو گی اور تیسری کو بھی طلاق (جاری) ہو جائے گی۔ کیونکہ اسے (علیحدہ طور) پہلی دو میں سے ایک کے مطلقہ (ہونے) پر معطوف کیا گیا ہے۔ اور شوہر کو اختیار ہے کہ ان میں سے طلاق والی بتلا دے۔ یہ یوں ہو گیا گویا اس نے کہا تھا۔ تم میں سے ایک کو طلاق ہے اور اسے طلاق ہے[2]۔ اسی لیے امام زفرؒ نے فرمایا۔ جب کسی نے کہا "میں کلام نہیں کروں گا اس سے یا اس سے اور اس سے" تو اس کا یہ قول یہ کہنے کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: دے دیا اور جب کسی کو دو چیزوں میں سے ایک میں تصرف کا اختیار دیا جائے تو پھر متکلم کا اختیار باقی نہیں رہتا، اور نہ اس سے پوچھنے کی ضرورت ہے کہ تم نے مخاطب کو کس چیز میں تصرف دیا ہے بلکہ مخاطب کو اختیار ہے جس میں چاہے تصرف کرے مثلاً کسی نے اپنے غلام سے کہا یہ کپڑا اپنے لیے خرید لو یا یہ خرید لو۔ تو اب متکلم سے پوچھنے کی ضرورت نہیں کہ اس نے کس کپڑے کے خریدنے کا اختیار دیا ہے۔ غلام جو کپڑا چاہے خرید لے۔ متن میں مذکور توکیل کی صورت بھی ایسی ہی ہے۔ مگر دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کرنے والی صورت اس سے مختلف ہے۔ اس میں متکلم نے معاملہ اپنے اختیار پر رکھا ہے۔ کسی کو اختیار نہیں دیا۔ لہذا اسی سے پوچھا جائے گا۔

[1] چونکہ او دو میں سے ایک چیز کے مراد ہونے کا مفہوم رکھتا ہے لہٰذا دونوں کو مراد لینا جائز نہیں۔ اس لیے جب ایک شخص نے بطور وکیل وہ غلام بیچ دیا۔ بعد میں کسی طرح وہ غلام پھر پہلے مالک کے پاس آ گیا تو دوسرا شخص یہ اختیار نہیں رکھتا کہ وہ بھی اسے بیچ ڈالے۔ ورنہ یہ او کے مفہوم کے خلاف ہے۔

[2] کیونکہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی تین بیویوں میں سے دو کو علیحدہ کر کے کہا کہ یا اسے طلاق ہے یا اسے طلاق ہے اور تیسری کے بارے میں علیحدہ کہہ دیا کہ اسے طلاق ہے۔ اس لیے تیسری کو تو ابھی طلاق ہو گئی اور پہلی دو میں سے ایک کو اس وقت مطلقہ شمار کیا جائے گا جب متکلم بتلا دے کہ وہ ان میں
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بمنزل ہے کہ میں ان دونوں سے ایک سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا۔ لہٰذا جب
تک پہلے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ کلام نہ کرے حانث نہیں
ہوگا (اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی) اور ہمارے نزدیک اگر تنہا پہلے سے کلام کیا تو حانث
ہوجائے گا اور اگر پچھلے دو میں سے ایک سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا تا آنکہ ان
دونوں سے کلام نہ کرے ؎ (یعنی جب تک ان دونوں سے کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: سے کس کو طلاق دے رہا ہے۔ جیسے کہ دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کرنے کی
صورت میں متکلم سے پوچھا گیا تھا۔

؎ امام زفرؒ نے تین عورتوں کو طلاق دینے کے اسی مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے فرمادیا کہ جب کسی نے
قسم اٹھائی کہ وہ اس شخص سے یا اس شخص سے اور اس شخص سے بات نہیں کرے گا تو گویا اس نے مسئلہ طلاق
کی طرح پہلے دو آدمیوں کو علیحدہ ذکر کرتے کہہ دیا کہ میں ان میں سے ایک سے بات نہیں کروں گا۔ اور بعد میں علیحدہ
طور پر تیسرے شخص کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ میں اس سے بھی کلام نہیں کروں گا۔ تو گویا قسم کے دو حصے ہو گئے (۱) پہلے
دو میں سے ایک سے بات نہ کرنا (۲) اور تیسرے آدمی سے بات نہ کرنا اور جب تک دونوں حصوں میں قسم نہ
توڑے وہ حانث شمار نہ ہوگا۔ یہ امام زفرؒ کا قول ہے جو بظاہر مسئلہ طلاق کے عین مطابق نظر آتا ہے مگر
امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کی باریک بین نگاہِ بصیرت نے ان دونوں مسئلوں میں فرق دیکھ لیا۔ چنانچہ فرمایا کہ
طلاق والا جملہ بصورتِ اثبات ہے اور قسم والا بشکلِ نفی اور او دو چیزوں میں دائر ہونے کی وجہ سے معنیٰ
نکارت رکھتا ہے اور نکارتِ تحتِ نفی عمومیت کا فائدہ دیتی ہے۔ جیسے لا رجلَ فی الدار (زیدًا
کان او عمروًا) عمومیت کا مُفادیہ ہے کہ حکم کسی ایک معین فرد کو نہیں سب افراد کو شامل ہو۔ جیسے
لا رجل فی الدار میں ہے کہ اگر کوئی بھی فرد دار میں ثابت ہوگیا تو متکلم جھوٹا ٹھہرے گا۔ کیونکہ اس کی
بولی ہوئی نفی رجل کے ہر فرد کو شامل ہے۔ اسی طرح لا اکلم ھٰذا او ھٰذا و ھٰذا میں کلمۂ او
نے اپنے ماقبل اور مابعد میں صورتِ نکارت پیدا کی اور لا اکلم کی نفی کے تحت لاکر دونوں کو اس
میں شامل کیا اور کلام کا مُفادیہ ہوا کہ میں اس شخص سے یا ان دونوں شخصوں سے نہیں بولوں گا یعنی نہ اس سے بولوں

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اور اگر اس نے کہا میرا یہ غلام بیچ دو یا یہ، تو وکیل کو اختیار ہے کہ ان میں سے جسے چاہے بیچ دے[1]! اور اگر حرفِ آو مہر میں داخل ہو۔ بایں طور کہ کسی نے اس چیز یا اس چیز پر نکاح کیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ لفظ (او) دو میں سے ایک کو لیتا ہے اور (نکاح کا) اصلی تقاضا تو مہر مثل ہے تو جو چیز (ان میں سے) مہر مثل سے مناسبت رکھے گی اسے ترجیح دی جائے گی[2]۔ اور اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا نماز میں رُکن نہیں۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد : "جب تم نے یہ (تشہد) کہہ لیا یا کر لیا تو تمھاری نماز مکمل ہو گئی" نے نماز کے مکمل کرنے کو ان دو میں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : گا نہ ان سے۔ لہٰذا اگر پہلے شخص سے تنہا بات کرے تو بھی قسم ٹوٹے گی اور پچھلے دونوں سے بات کرے تو بھی۔ البتہ پچھلے دونوں میں سے ایک سے بات کرے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ ان کو واؤ کے ساتھ جمع کیا گیا ہے۔ جبکہ مسئلہ طلاق میں جملہ مثبتہ ہے اس میں عموم نہیں۔ اس میں کسی ایک فرد ہی پر حکم جاری ہوتا ہے سب پہ نہیں اور چونکہ وہ حکم آو کے ساتھ بیان ہوا ہے اس لیے متکلم سے پوچھنا پڑا کہ اس نے کس فرد پر حکم جاری کیا ہے۔ جیسے کہ مسئلہ حرّیت میں تھا کہ یہ غلام آزاد ہے یا یہ،

[1] اس میں بھی گذشتہ صورتِ توکیل کی طرح معنیً اباحت ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ باپ بیٹے سے کہے تم فلاں یا فلاں استاذ سے پڑھا کرو تو مطلب یہ ہے کہ ان دو میں سے جس سے چاہو پڑھ لو۔ یا کوئی کسی سے کہے مجھے بازار سے کُرتا یا قمیض لا دو تو اس کا بھی یہی مفہوم ہے کہ جو چاہو لا دو۔

[2] مثلاً ایک مرد نے کسی عورت سے کہا میں تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے بدلے میں نکاح کرتا ہوں تو صاحبین کے نزدیک شوہر کو اختیار ہے کہ بیان کرے کہ کونسے غلام پر اس نے نکاح کیا ہے جیسے مسئلہ حریت طلاق میں گذر چکا، مگر امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک نکاح میں اصل چیز مہر مثل ہے۔ البتہ اس سے عدول تب جائز ہے جب مہر کی صورت معین ہو جائے اور جب معین نہ ہو تو حکم اپنے اصل پہ رہتا ہے اور مہر مثل لازم آتا ہے۔ اس صورت میں بھی چونکہ مہر معیّن نہیں اس لیے مہر مثل کو معیار بنایا جائے گا اور جس غلام کی قیمت مہر مثل کے قریب ہو گی وہ دینا لازم ہو گا اور اگر دونوں مہر مثل سے بہت کم ہوں تو مہر مثل ہی دینا پڑے گا۔

سے ایک پر معلق کیا ہے تو دونوں کو شرط نہیں قرار دیا جائے گا، جبکہ قعدہ بالاتفاق (نماز کی تکمیل کے لیے) شرط ہے تو تشہد پڑھنا شرط قرار نہیں دیا جائے گا[1]۔ پھر یہ کلمہ (او) نفی کے موقع پر دو مذکور چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی واجب کر دیتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا میں اس سے یا اس سے نہیں بولوں گا تو وہ ان میں سے کسی کے ساتھ بھی کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا اور اثبات (کے موقع) میں یہ کلمہ دو میں سے ایک کو لیتا ہے اور (اس ایک کو) اختیار کرنے کی صفت بھی ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے لوگ کہتے ہیں یہ پکڑ لو یا وہ پکڑ لو[2]۔ اور تخییر (کسی ایک کو اختیار کرنے کی قدرت) کا تقاضا عمومِ اباحت ہے (کہ جسے چاہو اختیار کر لو) جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تو اس (قسم توڑنے) کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے وہ درمیانی

---

[1] نماز میں آخری قعدہ یعنی آخری جلوس تمام ائمہ کے نزدیک نماز کا رکن ہے جس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے ادھر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھلایا تو فرمایا اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا تَمَّتْ صَلٰوتُكَ یعنی جب تم نے یہ تشہد پڑھ لیا یا اسی قدر بیٹھ لیا تو تمھاری نماز مکمل ہو گئی اسے دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ جبکہ او دو میں سے ایک کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جب قراءتِ تشہد کو رکن نہیں مانا جا سکتا۔ ورنہ یہ او کے معنٰی کے خلاف ہو گا۔ بلکہ اسے واجبات میں رکھیں گے اور اس کے وجوب کے دلائل علیحدہ ہیں۔ یہ حدیث اس کی دلیل نہیں۔

[2] کلمہ او چونکہ نکارت پیدا کرتا ہے اور نکرہ تحتِ نفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے اگر یہ کلمہ جملہ منفیہ میں آئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کی نفی لازم کر دیتا ہے۔ جیسے اگر کوئی کہے کہ میں اس آدمی یا اس آدمی سے بات نہیں کروں گا تو مطلب یہ ہے کہ میں ان میں سے کسی سے بھی نہیں بولوں گا۔ اور یہ وہی چیز ہے جو پیچھے لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اور هٰذَا اَوْ هٰذَا کے تحت امام صاحب اور صاحبین نے فرمائی مگر جملہ مثبتہ میں کلمہ او دو میں سے ایک کے لیے حکم ثابت کرتا ہے۔ اور اس میں اختیار ہوتا ہے کہ جس کے لیے چاہو حکم ثابت کر دو۔ جیسے عموماً گفتگو میں لوگ ایک دوسرے سے کہتے ہیں کہ یہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قِسم کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا اُنھیں کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا۔" (سُورہ مائدہ آیت ۸۹) اور کبھی او حتّٰی (یہاں تک) کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے اللہ نے فرمایا: تجھے انکے مُعاملہ سے کوئی سروکار نہیں۔ یا یہ کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرے۔ کہا گیا ہے کہ اس کا معنیٰ یہ ہے "یہاں تک کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرے[۲]" (سورۂ آل عمران آیت ۱۲۸)۔ ہمارے فقہاء نے فرمایا: اگر کسی نے کہا میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یا یہ کہ میں اس گھر میں داخل ہوں، تو "یا" بمعنیٰ "یہاں تک" ہے۔ اگر وہ گھر میں پہلے داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوگا تو قسم

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: لے لو یا وہ لے لو تو مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہو لے لو مگر دونوں کو نہیں کسی ایک کو۔

[۱] یاد رہے جملہ مثبتہ میں واقع او میں تخییر ہے یعنی یہ کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے جسے چاہو لے لو اور یہ تخییر اگر خود متکلم سے تعلق رکھتی ہو جیسے حریت یا طلاق کی صورتیں پیچھے گذری ہیں تو اختیار متکلم کو حاصل ہوتا ہے اور اگر تخییر مخاطب سے متعلق ہو تو اختیار اسے حاصل ہوتا ہے جیسے یہ لے لو یا وہ لے لو اور اسی کی ایک مثال قرآن کا یہ مقام بھی ہے کہ جس نے قسم توڑ دی وہ دس مساکین کو کھانا کھلائے یا انھیں کپڑے دے یا غلام آزاد کرے تو مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو چاہے کرے اور اگر سب کو کرے تو ان میں سے ایک بطور واجب ادا ہوگا باقی نفل کہلائے گا۔

[۲] او بمعنیٰ حتّٰی کی قرآن کریم سے یہ مثال ہے کہ اللہ نے غزوۂ احد کے بعد فرمایا اے حبیب لبیب صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کفار کے متعلق جنہوں نے آپ کو اور اہل اسلام کو سخت تکلیف دی کچھ نہ فرمائیں تاآنکہ اللہ ان کی توبہ فرما کر انھیں ہدایت دے دے یا پھر عذاب دے۔ چنانچہ اللہ نے فتح مکہ کے موقع پر ابوسفیان اور ان تمام سرداروں کو جو احد میں لڑنے آئے تھے توفیق اسلام دے دی تو اس آیت میں او بمعنیٰ حتّٰی ہے تفسیر جلالین میں امام سیوطیؒ نے فرمایا۔ ای الیٰ ان یتوب علیھم۔ حتّٰی اور الیٰ دونوں بیان غایت کے لیے ہیں معنیٰ یکساں ہے۔

بری ہوجائے گا اور اسی کی مثل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے کہا: "میں تمہیں نہیں چھوڑوں گا۔ یا تم میرا قرض ادا کردو"۔ تو اس کا معنیٰ یہ ہے "یہاں تک کہ تم میرا قرض ادا کردو"۔

فصل۔ حَتّٰی لِلْغَایَةِ كَاِلٰی فَاِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهٗ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رح اِذَا قَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰی يَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَصِيْحَ اَوْ حَتّٰی تَشْتَكِیْ بَيْنَ يَدَیَّ اَوْ حَتّٰی يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَنِثَ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَهٗ حَتّٰی تَقْضِيَهٗ دَيْنَهٗ فَفَارَقَهٗ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنِثَ۔ فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ يَضْرِبَهٗ حَتّٰی يَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی يَقْتُلَهٗ حُمِلَ عَلَی الضَّرْبِ الشَّدِيْدِ بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ وَاِنْ لَمْ يَكُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلُحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰی تُغَدِّيَنِيْ فَاَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَا يَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا

ل اس کے اس قول "میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یا یہ کہ میں اس گھر میں داخل ہوں"، کا معنیٰ یہ ہے کہ جب تک میں اس گھر میں داخل نہ ہوں اس گھر میں نہیں جاؤں گا۔ لہٰذا اگر دوسرے گھر میں داخل ہوتے بغیر پہلے گھر میں گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے گھر میں پہلے جا کر پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم پوری ہوگئی۔ یاد رہے او کا حتیٰ کے معنیٰ میں آنا اہل نحو نے بھی لکھا ہے۔

تَصْلُحُ غَايَةً لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ اِلٰى زِيَادَةِ الْاِتْيَانِ وَصَلُحَ جَزَاءً فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَیْ فَصَارَ كَمَا قَالَ اِنْ لَمْ آتِكَ اِتْيَانًا جَزَاءُهُ التَّغْدِيَةُ وَاِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِاَنْ لَا يَصْلُحَ الْآخَرُ جَزَاءً لِلْاَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهُ مَاقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ اَوْ اِنْ لَمْ تَأْتِنِیْ حَتّٰى تَتَغَدّٰى عِنْدِیْ الْيَوْمَ فَاَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهٗ فِیْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ. وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا اُضِيْفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ اِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ فِعْلُهٗ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ۔

فصل : حتّٰی، اِلٰی کی طرح انتہا بیان کرنے کے لیے[1] ہے۔ اس لیے جب اس کا ماقبل (والا فعل) طول پکڑ سکتا ہو اور اس کا مابعد اس کی انتہا بن سکے تو یہ کلمہ (حتّٰی) اپنی حقیقت پر عامل ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے جو امام محمدؒ نے ارشاد فرمائی کہ اگر کسی نے کہا۔ اگر میں تجھے اس قدر نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں شخص (چھوڑ دینے کی) سفارش کرے یا یہاں تک تو چیخنے لگے یا تاآنکہ تو میرے آگے التجا کرنے لگے یا تاوقتیکہ رات آجائے تو (ان سب مثالوں) میں یہ کلمہ اپنی حقیقت پر عامل ہے کیونکہ فعل ضرب بار بار کرنے کے ساتھ طول پکڑ سکتا ہے اور فلاں کا سفارش کرنا اور اس جیسی (مذکورہ) چیزیں ضرب

---

[1] حتّٰی حروفِ عطف میں سے ہے، یہ مابعد کے لیے بھی وہی حکم ثابت کر دیتا ہے جو ماقبل کے لیے ہو جیسے جَآءَ الْقَوْمُ حَتّٰى رَئِيْسُهُمْ ۔ تاہم اس کا اصل معنٰی یہ ہے کہ یہ کسی فعل کی انتہا بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔ اور اس کے عطف میں بھی یہی معنٰی کارفرما ہوتا ہے۔ جیسے گذشتہ مثال ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ساری قوم آئی یہاں تک کہ ان کا سردار بھی آگیا۔ یہ قوم کے آنے کی انتہا ہے۔

کی انتہا بن سکتی ہیں۔ لہٰذا اگر (مذکورہ مثالوں میں) وہ آدمی انتہاء سے قبل ضرب سے رُک جائے تو قسم ٹوٹ جائے گی[1]۔ اور اگر اس نے قسم اُٹھائی کہ وہ اپنے قرض دار کا ساتھ نہیں چھوڑے گا تا آنکہ وہ اس کا قرض دے دے۔ پھر اس نے اسے قرض دینے سے قبل چھوڑ دیا تو قسم ٹوٹ گئی[2]۔ پھر اگر (حتٰی کی) حقیقت پر کسی مانع کی وجہ سے عمل مشکل ہو۔ (تو حقیقت سے قریب تر معنٰی پر حمل کیا جائے گا)۔ جیسے عرف ہے۔ جس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ اسے مارے گا تا آنکہ وہ مر جائے یا تا آنکہ وہ اسے قتل کر دے تو عرف کا اعتبار کرتے ہوئے اسے سخت مارنے پر حمل کیا جائے گا[3]۔ اور اگر

---

[1] چونکہ حتٰی کا حقیقی معنٰی انتہا بیان کرنا ہے۔ اس لیے جب بھی اس کا ماقبل ایسا عمل ہو جو ایک وقت تک لمبا ہو سکے اور اس کا مابعد اس عمل کی انتہا بن سکے تو ضروری ہے کہ وہاں حتٰی کو اس کے حقیقی معنٰی یعنی بیانِ غایت ہی پہ رکھا جائے۔ جیسے اگر کوئی یوں کہے۔ اگر میں تجھے تب تک نہ ماروں کہ فلاں آدمی چھڑانے کی سفارش کرنے لگے یا تم چیخنے لگو یا منت سماجت کرنے لگو یا رات پڑ جائے تو ان سب صورتوں میں حتٰی حقیقی معنٰی پر قائم ہے۔ کیونکہ مارنا۔ یہ فعل ایک وقت تک لمبا ہو سکتا ہے اور کسی کی سفارش کرنا یا مضروب کا چیخنے لگنا وغیرہ اُمور مارنے کی انتہا بن سکتے ہیں کیونکہ عموماً کسی کی سفارش یا مضروب کے چیخنے چلانے پر مارنا چھوڑ دیا جاتا ہے تو اگر اس نے اس انتہاء سے قبل مارنا چھوڑ دیا تو قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ پڑ گیا۔

[2] یہاں بھی کسی کا ساتھ نہ چھوڑنا طول پکڑنے والا فعل ہے اور حتٰی کا مابعد یعنی قرض ادا کرنا اس کی انتہا بن سکتا ہے۔ اس لیے حتٰی اپنے حقیقی معنٰی پر ہے اور اگر اس نے قرض دار کی ادائیگی قرض سے قبل اسے چھوڑ دیا تو قسم کا کفارہ پڑ گیا (لینے کے دینے پڑ گئے)

[3] یعنی اگر کوئی مانع مثلاً عرفِ عام یہ بتلائے کہ حتٰی کے ذریعے جو غایت بیان کی گئی ہے یہ حقیقی معنوں میں مراد نہیں ہو سکتی تو پھر عرف میں جو معنٰی مراد ہوتا ہو اسی کو غایت بنایا جائے گا۔ بہرحال پھر بھی حتٰی غایت ہی کیلئے رہے گا۔ جیسے اگر کسی نے کہا خدا کی قسم میں اس شخص کو یہاں تک ماروں گا کہ وہ مر جائے یا قتل ہو جائے تو عرف میں اسے حقیقتاً مار دینا یا قتل کر دینا مراد نہیں ہوتا بلکہ سخت مارنا مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر اس نے اسے معمولی ضرب کے بعد چھوڑ دیا تو قسم ٹوٹ گئی۔

حتیٰ کا ماقبل طول نہ پکڑ سکے اور اس کا مابعد اس کی انتہا نہ بن سکے اور پہلا جُملہ (ماقبل) سبب بن سکے اور دوسرا جُملہ (مابعد) اس کی جزاء (مسبَّب) بن سکے تو اسے جزا ہی پر حمل کیا جائے گا۔ اس کی مثال امام محمدؒ نے یہ بیان فرمائی کہ جب کسی نے دوسرے شخص سے کہا۔ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تا آنکہ تو مجھے کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہ اس کے پاس گیا مگر اس نے کھانا نہ کھِلایا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی (غلام آزاد نہیں ہوگا) کیونکہ کھانا کِھلانا کسی کے آنے کی انتہا نہیں بن سکتا۔ بلکہ یہ چیز تو مزید آنے کی دعوت دیتی ہے۔ البتہ یہ (کھانا کھلانا کسی کے آنے کی) جزا بن سکتا ہے اس لیے اسے معنیٰ جزا ہی پر حمل کیا جائے گا اور حتیٰ لام کے، کے معنیٰ میں ہوجائے گا یہ ایسے ہوگیا جیسے اس نے کہا ہو اگر میں تیرے پاس اس طرح سے نہ آؤں کہ اس کی جزا کھانا کھلانا ہو (تو میرا غلام آزاد ہے) اور اگر یہ (بھی) مشکل ہو بایں طور کہ دوسرا جُملہ پہلے

لہ اگر حتیٰ کا مابعد ماقبل کی انتہا نہ بن سکے اور نہ ہی ماقبل طول پکڑ سکتا ہو بلکہ ماقبل مابعد کے سے علت بن سکتا ہو اور مابعد اس کا معلول تو پھر "حتیٰ" بیانِ علت کے لیے ٹھہرے گا۔ جیسے کسی نے کہا۔ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہ اس شخص کے پاس گیا مگر اس نے کھانا نہ کھلایا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ حتیٰ کا ماقبل "آنا" ہے اور مابعد "آنے والے کو کھانا کھلانا" اب آنا ایسا فعل نہیں جو طول پکڑے کہ آنا ایک منٹ میں متحقق ہوجاتا ہے۔ اور آنے والے کو کھانا کھلانا آنے کی انتہا نہیں بن سکتا۔ بلکہ یہ تو مزید آنے کا سبب بنتا ہے۔ تو آنا، کھانا کھلانے کا سبب ہے اور وہ اس کا مسبّب تو حتیٰ کو اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ گویا اس نے یوں کہا تھا "اگر میں تمھارے پاس کھانا کھلانے کے لیے نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اب یہ تو کھانا کھانے چلا گیا مگر اس نے آگے سے کھلایا نہیں تو اس میں اس کا قصور نہیں۔ لہٰذا شرط پوری ہوگئی اور قسم نہ ٹوٹی۔

یاد رہے سبب اور مسبب میں بھی انتہاء کا معنیٰ کسی رنگ میں موجود ہے کیونکہ سبب سے جو کام شروع ہوتا وہ مسبّب پہ جا کر منتج اور منتہی ہوتا ہے اس لیے حتیٰ بیانِ غایت سے بیانِ سبب کی طرف منتقل ہوا۔

کی جزا نہ سکے تو حتیٰ کو محض عطف پر محمول کیا جائے گا (اور انتہا یا جزا کے معنیٰ پر نہیں رکھا گا) اس کی مثال امام محمدؒ کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کسی نے کہا۔ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاآنکہ میں تیرے پاس آج کھانا کھاؤں، یا اگر تم میرے پاس نہ آؤ تاآنکہ میرے پاس آج کھانا کھاؤ تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہ اس کے پاس آیا اور اس دن اس کے پاس کھانا نہ کھایا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب دونوں فعل (آنا اور کھانا کھانا) ایک ہی ذات کی طرف منسوب کر دیے گئے تو اس کا خود اپنا فعل اس کے اپنے فعل کی جزا نہیں بن سکتا۔ لہٰذا اسے محض عطف پر حمل کیا جائے گا اور (دونوں فعلوں آنے اور کھانے کا) مجموعہ قسم پوری کرنے کے لیے شرط ٹھہرے گا۔[1]

فصل : اِلٰی لِانْتِهَاءِ الْغَایَةِ ثُمَّ هُوَ فِی بَعْضِ الصُّوَرِ یُفِیْدُ مَعْنَی اِمْتِدَادِ الْحُکْمِ وَفِی بَعْضِ الصُّوَرِ یُفِیْدُ مَعْنَی الْاِسْقَاطِ تَدْخُلُ۔ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ اشْتَرَیْتُ هٰذَا الْمَکَانَ اِلٰی هٰذَا الْحَائِطِ لَاتَدْخُلُ الْحَائِطُ فِی الْبَیْعِ وَنَظِیْرُ الثَّانِی بَاعَ

---

[1] اگر حتیٰ کا مابعد ماقبل کے لیے انتہا بھی نہ سکے اور ماقبل کی جزا بھی نہ قرار پائے تو پھر حتیٰ صرف عطف کے لیے ہوتا ہے۔ کیونکہ حرفِ عطف تو وہ ہے ہی۔ جیسے کسی نے کہا اگر میں تمھارے پاس نہ آؤں تاآنکہ کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس میں حتیٰ کا ماقبل متکلم کا آنا ہے اور مابعد متکلم کا کھانا کھانا، نہ کہ مخاطب کا کھانا کھلانا تو اس میں مابعد ماقبل کی جزا نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ دونوں جملے ایک ہی ذات (متکلم) کی طرف منسوب ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان خود ہی اپنے آپ کو جزا دے۔ اس لیے اس مثال میں حتیٰ محض عطف کے لیے ہے اور معنیٰ گویا یوں ہے ان لم آتك فلم اتغدی عندك الیوم فعبدی حرٌ۔ اگر میں تمھارے پاس نہ آؤں۔ پھر کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ یعنی حتیٰ نے محض عطف کے لیے ہونے کی وجہ سے مابعد پر بھی ماقبل کے حرفِ نفی کو عامل بنا دیا ہے۔ لہٰذا اگر متکلم اس کے پاس نہ آیا۔ یا آیا تو سہی مگر کھانا نہ کھایا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

بِشَرْطِ الْخِيَارِ اِلىٰ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَبِمِثْلِهٖ لَوْحَلَفَ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اِلىٰ شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِى الْحُكْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ هٰهُنَا وَعَلىٰ هٰذَا قُلْنَا اَلْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِى قَوْلِهٖ تَعَالىٰ : "اِلَى الْمَرَافِقِ" لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلىٰ هٰهُنَا لِلْاِسْقَاطِ فَاِنَّهٗ لَوْلَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيْفَةُ جَمِيْعَ الْيَدِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اَلرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلىٰ فِى قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ : "عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ" تُفِيْدُ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِى الْحُكْمِ۔ وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ اِلىٰ تَأْخِيْرَ الْحُكْمِ اِلَى الْغَايَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِلىٰ شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهٗ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِى الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِاَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْاِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّأْخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ۔

فصل : كَلِمَةُ عَلىٰ لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُهٗ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّىْ وَلِهٰذَا لَوْقَالَ لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْقَالَ عِنْدِىْ اَوْمَعِىَ اَوْقِبَلِىْ وَعَلىٰ هٰذَا قَالَ فِى السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ اٰمِنُوْنِىْ عَلىٰ عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْقَالَ اٰمِنُوْنِىْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذَالِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ وَقَدْ يَكُوْنُ عَلىٰ بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْقَالَ بِعْتُكَ هٰذَا عَلىٰ اَلْفٍ يَكُوْنُ عَلىٰ بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ

اَلْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى : "يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا" وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ " اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ۔

فصل ۔ "اِلیٰ" مقصود کی انتہا بیان کرنے کے لیے[1] ہے۔ پھر یہ بعض صورتوں میں (انتہا تک) حکم کے بڑھنے کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں (انتہا کے آگے) حکم کے ساقط کر دینے کا۔ اگر یہ حکم کے بڑھنے کا فائدہ دے تو (خود) انتہا حکم میں داخل نہیں ہوتی اور اگر حکم ساقط کرنے کا فائدہ دے تو داخل ہوتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے "میں نے یہ جگہ اس دیوار تک خریدی ہے"۔ اس میں دیوار بیع میں داخل نہیں ہوتی اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ "فلاں نے تین دن تک کے اختیار کی شرط پر بیع کی[2] ہے"۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم اُٹھائی "میں فلاں آدمی سے ایک ماہ تک بات نہیں

[1] حروفِ عطف کا بیان مکمل کرنے کے بعد یہاں سے حضرت مصنفؒ حروفِ جارہ کا ذکر شروع فرما رہے ہیں اور سب سے پہلے حرفِ "الیٰ" کا بیان لاتے ہیں۔ فرمایا "اِلیٰ" اس لیے آتا ہے کہ ماقبل کی انتہا بیان کرے۔ جیسے سِرْتُ اِلَی الْکُوْفَۃِ میں نے کوفہ تک سیر کی۔ قرأت الکتاب الیٰ بابِ کذا میں نے فلاں باب تک کتاب پڑھی وغیرہ۔

[2] یعنی بعض صورتوں میں الیٰ کا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ الیٰ کبھی تو یہ معنی دیتا ہے کہ یہ حکم فلاں انتہا اور فلاں حد تک جاری ہے ایسے میں اس کا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا جیسے کوئی کہے، میں نے یہ جگہ اس دیوار تک خریدی ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ دیوار خریدنے میں شامل نہیں بلکہ اُس تک جتنی جگہ ہے وہ خریدی ہے۔ اس مثال میں الیٰ یہ بیان کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے کہ فلاں حد تک حکم جاری ہے۔ قرآن کریم سے اس کی مثال یہ ہے ثم اتموا الصیام الی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کروں کا تو ایک ماہ حکم میں داخل ہے اور اس جگہ اس نے (ایک ماہ کے آگے کے ساقط کرنے کا فائدہ[1] دیا ہے۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں۔ کہنی اور ٹخنہ دونوں اسی باری تعالیٰ: "کہنیوں تک (ہاتھ دھوؤ)" میں دھونے کے حکم کے تحت داخل کیونکہ کلمہ "الیٰ" یہاں (انتہاء کے آگے) حکم کے ساقط کرنے کے لیے ہے۔ یہاں یہ کلمہ نہ ہوتا تو (وضوء کا) فریضہ سارے بازو کو گھیر لیتا[2]۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں بھی (مرد کی) جائے ستر میں سے ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد: "جائے ستر گھٹنے تک ناف کے نیچے حصہ بدن ہے۔" میں کلمہ الیٰ (گھٹنے کے آ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: اللَّيۡلِ یعنی رات تک روزہ مکمل کرو اور کبھی الیٰ یہ معنیٰ دیتا ہے کہ یہ حکم فلاں آگے نہیں جاتا۔ اس کے اوپر جا کر ٹھہر جاتا ہے۔ یعنی بیان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ذکر کردہ انتہا کے آگے وال میں داخل نہیں۔ اس سے ساقط ہے۔ ایسے میں الیٰ کا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے جیسے کوئی نے یہ چیز تین دن تک کے اختیار کی شرط پر بیچی ہے یعنی یہ شرط رکھ لی ہے کہ تین دن تک مجھے یہ اختیار کہ اگر چاہوں تو بیع توڑ دوں۔ تو اس مثال میں تین دن جو کہ الیٰ کا مابعد ہے شرطِ خیار کے حکم میں داخل ہے

[1] اس مثال میں بھی الیٰ کا مابعد یعنی "ایک ماہ" کلام نہ کرنے کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ الیٰ یہاں یہ بتلانے کے لیے ہے ایک ماہ کے آگے جو وقت ہے وہ حکم سے خارج ہے اور اس سے حکم ساقط ہے۔ الیٰ شَهۡرٍ نہ کہتا تو مطلب یہ بنتا کہ میں اس سے کبھی نہیں بولوں گا۔

[2] وضوء کے بیان والی آیت میں اللہ نے کہنیوں تک ہاتھ دھونے کا حکم دیا ہے اس میں کہنیاں بھی دھ کے حکم میں داخل ہیں۔ اگر کہنی وضوء میں خشک رہی تو وضوء نہ ہوا۔ کیونکہ یہاں الی المرافق اس لیے فرمایا گیا تاکہ کہنی سے آگے والے حصہ بازو سے وضوء کا حکم ساقط کیا جائے۔ اگر الی المرافق نہ کہا جاتا تو بغل تک سار بازو کا دھونا فرض ٹھہرتا۔ کیونکہ لغتِ عرب میں سارے بازو کو یَدٌ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح وضوء میں دھونے میں ٹخنے بھی شامل ہیں۔ کیونکہ لغت عرب میں پوری ٹانگ پر بھی رجل کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اگر الی ا نہ کہا جاتا تو یہ اشتباہ تھا کہ کہیں ساری ٹانگ کا دھونا تو فرض نہیں۔

حکم کے ساقط کرنے کا فائدہ دے رہا ہے۔ اس لیے گھٹنہ حکم میں داخل ہے۔ اور کلمۂ "الیٰ" کبھی انتہا تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا۔ تجھے ایک ماہ تک طلاق ہے۔ اور اس کے دل میں (ظاہری الفاظ سے ہٹ کر) کوئی نیت نہیں تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ رائے امام زفرؒ کے خلاف ہے۔ (ہماری دلیل یہ ہے کہ) ایک ماہ کا یہاں ذکر شرعاً حکم کے بڑھنے یا حکم کے ساقط کرنے کے لیے نہیں ہو سکتا اور طلاق تعلیق کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لیے تاخیر ہی پہ حمل کر لیا جائے گا۔

فصل: کلمۂ "علیٰ" (کسی پر حکم) لازم کرنے کے لیے ہے۔ اس کا اصل یہ ہے

---

[1] عبداللہ بن جعفر مرفوعاً یہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَی الرُّکْبَةِ یعنی مرد کے بدن سے ناف کے نیچے جو حصہ ہے وہ گھٹنے تک جائے ستر ہے۔ (مستدرک)
اس حدیث میں الیٰ کا مابعد یعنی گھٹنہ بھی جائے ستر میں داخل ہے کیونکہ یہ لفظ یہاں اس لیے بولا گیا ہے کہ اگر یہ نہ بولا جاتا تو ماتحت السرۃ کے الفاظ پاؤں تک سارے وجود کو جائے ستر قرار دیتے۔

[2] کبھی "الیٰ" یہ بتلانے کو لایا جاتا ہے کہ یہ حکم فلاں مدت تک مؤخر ہے۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا تمھیں ایک ماہ تک طلاق ہے تو ہمارے نزدیک ایک ماہ تک طلاق مؤخر ہو جائے گی اور فی الحال واقع نہیں ہوگی۔ اگر یہاں "ایک ماہ تک" کے کلمات نہ ہوتے تو ابھی طلاق واقع ہو جاتی۔ گویا الیٰ نے حکم مؤخر کر دیا۔ البتہ اگر ان کلمات میں متکلم کی یہ نیت ہو کہ تجھے صرف ایک ماہ تک طلاق ہے اس کے بعد نہیں تو یہ طلاق ابھی جاری ہو جائے گی اور ایک ماہ تک کے الفاظ لغو ہو جائیں گے۔ کیونکہ طلاق کو کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ طلاق کا حکم صرف ایک ماہ تک لمبا کیا جائے اور نہ یہ معنی ہو سکتا ہے کہ ایک ماہ کے آگے جو وقت ہے اس سے طلاق کا حکم ساقط کیا جائے جیسے لَا اُکَلِّمُ فُلَانًا اِلیٰ شَھْرٍ میں ہے۔ البتہ طلاق کو ایک وقت تک مؤخر کیا جا سکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اگر تم نے یہ کام کیا تو تمھیں طلاق۔ لہٰذا طلاق کو ایک ماہ تک مؤخر کرنے کے معنی پر "اِلیٰ شَھْرٍ" کو حمل کیا جائے گا۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک ایسا نہیں۔ وہ ان کلمات میں ابھی سے طلاق جاری قرار دیتے ہیں۔

کہ یہ کلمہ کسی چیز کے اوپر اور بلند ہونے کا معنیٰ دیتا[1] ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کا ایک ہزار ہے تو اسے قرض پر حمل کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ اگر وہ کہے میرے ہاں یا میرے پاس یا میری طرف (اس کا ایک ہزار[2] ہے)۔ (امام محمدؒ نے) سیر کبیر میں فرمایا، جب قلعے کے سردار نے کہا، مجھے اہلِ قلعہ میں سے دس افراد پر امن دے دو اور ہم نے ایسا کر دیا تو دس آدمی اس کے سوا مراد ہوں گے اور (دس کے) معین کرنے کا اختیار اُسے حاصل ہوگا اور اگر اس نے کہا، مجھے اور دس افراد کو یا پس دس افراد کو یا پھر دس افراد کو امن دے دو اور ہم نے ایسا کر دیا تو وہ بھی اسی طرح ہے (کہ دس افراد اس کے سوا امن پا لیں گے) اور (دس کے) تعین کا اختیار امن دینے والے (مسلمان امیر لشکر) کو حاصل[3] ہوگا

---

[1] علیٰ بھی حرفِ جر ہے اور احکامِ شرع میں یہ کلمہ کسی پر کوئی حکم لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔ جیسے کتب علیکم الصیام۔ کتبنا علیہم فیہا ان النفس الخ وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں یہ لفظ کسی چیز کے دوسری چیز سے اوپر اور بلند ہونے کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے زیدٌ علی السقفِ زید چھت کے اوپر ہے اور احکام میں ایک طرح سے تفوّق اور تعلی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ آدمی کے سر پہ ایک ذمہ داری ڈال دیتے ہیں۔

[2] احکامِ شرع میں علیٰ کے ذریعے کسی حکم کے لازم کرنے کی مصنف نے یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ لِفلانٍ عَلَیَّ الفٌ تو اس کا معنیٰ صرف یہی ہے کہ میں نے اس کا ایک ہزار قرض دینا ہے جو مجھ پر لازم ہے۔ اس کی جگہ اگر وہ یہ کہے لفلانٍ عِندی الفٌ یا مَعِیَ الفٌ یعنی میرے ہاں یا میرے پاس اس کے ایک ہزار درہم ہیں تو اسے امانت اور عاریہ وغیرہ پر بھی حمل کیا جا سکتا ہے! اور امانت اگر از خود ہلاک ہو جاتے تو اس کا دینا لازم نہیں ہوتا۔

[3] چونکہ علیٰ اس لیے آتا ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز پر لازم یا غالب کر دے اور اس کی اس پر تعلی ثابت کر دے تو امام محمدؒ نے اس کی ایک فقہی مثال یہ دی ہے کہ لشکرِ اسلام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کر رکھا ہے۔ محصورین کا سردار اسلامی لشکر کے امیر سے کہتا ہے اٰمنونی علی عشرۃٍ۔ مجھے دس آدمیوں پر امان دو۔ تو مطلب یہ ہے کہ مجھے بھی امان دو اور میری کمان میں دس اور آدمیوں کو بھی امان دو تو ان دس کے چناؤ میں اسے اختیار حاصل ہوگا۔ کیونکہ لفظِ علیٰ نے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور کبھی "علیٰ" مجازًا باء کے معنیٰ میں آتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا۔ میں تجھے یہ چیز ایک ہزار پر بیچتا ہوں تو اس میں علیٰ بمعنیٰ باء ہے کیونکہ معاوضہ کا قرینہ قائم ہے[1] اور کبھی علیٰ بمعنیٰ شرط ہوتا ہے۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "وہ عورتیں آپ سے اس (شرط) پر بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ شرک نہیں کریں گی[2]" (سورۂ ممتحنہ آیت ۱۲) اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا، مجھے ایک ہزار (درہم) پہ تین طلاقیں دے دو۔ اس نے ایک طلاق دے دی تو (عورت پہ) مال واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں یہ کلمہ (علیٰ) شرط کا معنیٰ دیتا ہے۔ تو تین طلاقیں مال لازم ہونے کی شرط ہیں[3]۔

فصل۔ كَلِمَةُ فِي لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ غَصَبْتُ ثَوْبًا فِي مِنْدِيْلٍ اَوْ تَمْرًا فِي قَوْصَرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيْعًا ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ اَمَّا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ فَقَالَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ان دس پہ اس کا تسلط بیان کیا ہے اور اگر اس نے یہ کہا مجھے اور دس آدمیوں کو یا مجھے اور پھر دس آدمیوں کو امان دو تو اب اسے ان دس کے چناؤ میں اختیار نہیں۔ اب امان دینے والے مسلمان امیر لشکر کو ان دس کے چناؤ کا اختیار ہے۔

[1] باء بدلیت کے لیے آتی ہے اور عموماً بیع شراء میں معاوضہ بیان کرتی ہے جیسے بِعْتُ هٰذَا بِالْفٍ یا اشْتَرَيْتُهُ بِالْفٍ۔ میں نے ایک ہزار کے ساتھ یہ چیز بیچی یا خریدی۔ اس لیے اگر بِعْتُ هٰذَا عَلٰى الْفٍ کہا تو معاوضہ کا مفہوم دلالت کرتا ہے کہ علیٰ بمعنیٰ "ساتھ" ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار کے ساتھ بیچی ہے۔

[2] اس آیت کا معنیٰ یہ ہے یبایعنک علیٰ شرط ان لا یشرکن الخ

[3] یعنی عورت کے قول کا معنیٰ یہ ہے کہ میں تمھیں اس شرط پہ ایک ہزار درہم دیتی ہوں کہ تم مجھے تین طلاق دے دو۔ چونکہ شوہر نے صرف ایک طلاق دے کر شرط پوری نہیں کی اس لیے عورت پر ہزار دینا لازم نہیں ہوگا۔

اَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِي فِي ذَالِكَ حَذْفُهَا وَاِظْهَارُهَا حَتّٰى
لَوْقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا
يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيْعًا وَذَهَبَ
اَبُوْحَنِيْفَةَ اِلٰى اَنَّهَا اِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الفَجْرُ
وَاِذَا اُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ بِاَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ
الْمُزَاحِمِ لَهٗ وَلَوْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَمِثَالُ ذَالِكَ
فِي قَوْلِ الرَّجُلِ اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ
الشَّهْرِ وَلَوْقَالَ اِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذَالِكَ
عَلَى الْاِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ. وَاَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ
اَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ اَوْ فِي مَكَّةَ يَكُوْنُ ذَالِكَ طَلَاقًا عَلَى الْاِطْلَاقِ
فِي جَمِيْعِ الْاَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا اِذَا حَلَفَ
عَلٰى فِعْلٍ وَاَضَافَهٗ اِلٰى زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ
بِالْفَاعِلِ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَالِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ
فَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدّٰى اِلٰى مَحَلٍّ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي
ذَالِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِاَثَرِهٖ
فِي الْمَحَلِّ. قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اِنْ شَتَمْتُكَ
فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهٗ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجَ
الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ وَلَوْكَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ
فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْقَالَ اِنْ ضَرَبْتُكَ اَوْ شَجَجْتُكَ فِي
الْمَسْجِدِ فَكَذَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِي
الْمَسْجِدِ وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيْهِ وَلَوْ

قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَكَذَا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيْسِ يَحْنَثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكِ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَجِيْئِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلَعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَالِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَإِنْ فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْئُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَانَ ذَالِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَا تُطَلَّقُ۔

فصل: کلمۂ فی ظرف کا معنیٰ دیتا[1] ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے فقہا فرماتے ہیں۔ جب کسی نے کہا میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا ہے یا ٹوکری میں کھجوریں غصب کی ہیں تو دونوں چیزیں اسے دینا[2] ہوں گی۔ پھر یہ کلمہ (او) زمان، مکان

---

[1] یعنی فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لیے ظرف بن جاتا ہے اور اسے اپنی آغوش میں لے لیتا ہے۔ جیسے المالُ فی الجیبِ پیسے جیب میں ہیں۔ زیدٌ فی المسجد زید مسجد میں ہے۔

[2] رُومال میں کپڑے کا مطلب یہ ہے کہ کپڑا رومال میں یوں لپٹا ہوا تھا اور کھجوریں ٹوکرے میں یوں بھری ہوئی تھیں جیسے مظروف ظرف ہیں تو گویا اس نے کپڑا اور رومال دونوں اور ٹوکرا اور کھجور دونوں غصب کیے تھے لہٰذا دونوں کی واپسی لازم ہوتی۔

اور فعل (تینوں میں) استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ جب یہ زبان میں استعمال ہو جیسے انتِ طالقٌ فی غدٍ تجھے کل کے دِن میں طلاق ہے تو امام ابو یوسف اور امام فرماتے ہیں اس میں فی کا حذف کرنا یا ظاہر کرنا دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ یہ اس کے اُ طالقٌ غداً کہنے کے برابر ہے اور دونوں صُورتوں میں جیسے ہی (اگلے دن کی) طلوع ہوگی طلاق واقع ہوجائے گی[۱] اور امام ابو حنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ اگر فی حذف کیا جائے تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجاتی ہے اور اگر اسے ظاہر کیا تو مُبہم طور پر اگلے دن کی کسی جزء میں طلاق کا واقع ہونا مُراد ہے۔ چنانچہ اگر (کسی مخصوص کی) نیت نہ ہو تو (اگلے دن کی) پہلی جزء میں طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ کیونکہ کوئی مز موجود نہیں، اور اگر اس نے دن کا آخری حِصّہ مراد لیا تو بھی اس کی نیت درست ہے[۲]

---

[۱] صاحبین کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ فی غدٍ میں فی ظاہر ہے اور غداً میں فی مستتر۔ چنانچہ میں نصب حذفِ جار کی وجہ سے ہے جسے اہلِ نحو نزع الخافض کہتے ہیں۔ یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا اَتیتُ الصَّباحَ اور اَتیتُ فی الصَّباحِ۔ میں صبح آیا یا صبح میں آیا۔ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔ لیے انتِ طالقٌ غداً اور انتِ طالق فی غدٍ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے اور جیسے ہی اگلے دن طلوع ہو طلاق ہوجائے گی کیونکہ اگلا دِن آگیا۔ کل آگیا۔

[۲] امام صاحبؒ کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فی محذوف ہو تو مفعول فیہ کی صورت مفعول بہ جیسی ہوتی ہے لہٰذا اسے مجموعی اور اجتماعی حیثیت سے لیا جائے گا۔ اس لیے انتِ طالقٌ غداً میں پورا کل کا دن مجموعی حیثیت سے مراد ہے۔ مگر فی کے ظاہر ہونے کی صورت میں مفعول بہ سے مماثلت نہیں ہے۔ اس لیے مفعول فیہ کو مجموعی حیثیت سے لینے کی بجائے اس کی کسی جزء میں فعل کا وقوع مراد ہوگا۔ اس لیے انتِ طالقٌ فی غدٍ کا مطلب یہ ہے کہ تجھے کے دن میں کسی وقت طلاق ہے۔ اب اگر اس کے ذہن میں کوئی خاص وقت ہے تو وہ اسے بتلانا پڑے گا اور بتلانے پر اسے ماننا پڑے گا اور اگر وہ نہیں بتلاتا تو کل کی فجر طلوع ہوتے ہی طلاق ہوجائے گی۔ کیونکہ وہ بھی تو کل ہی کا وقت ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی اور ایسا وقت نہیں جو اس کا مزاحم ہو اور کہا جاسکے کہ فجر کے بجائے وہ وقت طلاق کے لیے زیادہ موزوں ہے۔

اس کی مثال کسی کا یہ کہنا ہے اگر تم نے مہینہ روزہ رکھا تو تمہیں یہ کچھ ہے مثلاً (طلاق ہے) تو یہ پورے مہینے کے روزے رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر اس نے یوں کہا۔ اگر تم نے مہینے میں روزہ رکھا تو تم ایسی ہو تو یہ مہینے میں ایک گھڑی رُکنے پر بھی صادق آ سکتا ہے[1]۔ جبکہ مکان میں اس کے استعمال کی مثال، کسی کا یہ کہنا ہے "تجھے گھر میں یا مکہ میں طلاق ہے" تو اس سے مطلقاً تمام مقامات میں طلاق مراد ہے[2] اور (فی میں) ظرفیت کے معنیٰ کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں جب کسی نے کسی فعل پر قسم اٹھائی اور اسے کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا (کہ میں فلاں زمان یا مکان میں یہ فعل کروں گا) تو اگر وہ فعل صرف فاعل (کی موجودگی ہی) سے مکمل ہو جاتا ہو تو اس زمان یا مکان میں فاعل کی موجودگی شرط قرار دی جائے گی اور اگر وہ فعل کسی محل کا بھی متقاضی ہو تو اس محل (یعنی مفعول) کا اس زمان یا مکان میں ہونا لازم ہوگا۔ کیونکہ فعل اپنے اثر کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور اثر محل ہی میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا، جب کسی نے کہا اگر میں تجھے مسجد میں گالی دوں تو ایسے ہے (میرا غلام آزاد ہے، مثلاً) پھر اس نے اسے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی

---

[1] امام صاحبؒ نے یہ مثال اپنے مسلک کی تائید میں پیش فرمائی ہے۔ البتہ اس کے آخر میں یقع ذالك علی الامساك ساعتًا فی الشھر میں لفظِ ساعتًا ممکن ہے ناقل کی خطا ہو۔ اگر اس کی جگہ یومًا فی الشھر ہوتا تو بات واضح ہو جاتی۔ کیونکہ شرعی اصطلاح میں صوم کا معنیٰ دن بھر روزہ رکھنا ہے۔ نہ کہ محض رُکنا۔ اگر کسی کلام میں صوم محض رُکنے کے معنیٰ میں آتے تو وہاں جس چیز سے رُکنا مراد ہو اس کی وضاحت ضرور ہوتی ہے، جیسے سُورہ مریم میں ہے انی نذرت للرحمان صومًا فلن اکلم الیوم انسیًا۔ یہاں صوم چونکہ لغوی معنیٰ "رک جانا" میں مستعمل ہے اس لیے اگلے الفاظ میں اس کی وضاحت کر دی گئی جبکہ متن میں مذکور مثال میں کوئی وضاحت نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان صُمتُ الشھر میں سارا مہینہ مراد ہے اور ان صُمتِ فی الشھر میں مہینے کا کوئی دن، تو ثابت ہوا فی کے مذکور اور محذوف ہونے میں معنیٰ کا فرق ضرور ملحوظ ہے۔

[2] کیونکہ طلاق کو کسی ایک شہر یا جگہ سے مخصوص نہیں کیا جاسکتا کہ کسی عورت کو لاہور میں مُطلّقہ شمار کیا جاتے اور کراچی میں غیر مطلقہ یا ایک گھر میں مطلقہ اور دوسرے گھر میں غیر مطلقہ۔ اس لیے انتِ طالقٌ فی مکۃ میں فی مکۃ لغو ہے۔

دی جبکہ مشتوم (جس کو گالی دی گئی) مسجد سے باہر تھا تو اس کی قسم ٹوٹ گئی اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور مشتوم مسجد میں تو قسم نہیں ٹوٹتی اور اگر اس نے کہا۔ اگر میں تجھے مسجد میں ماروں یا زخمی کردوں تو ایسے ہے۔ تو مضروب (جس کو) مارا جائے) اور مشجوج (جس کو زخمی کیا جائے) کا مسجد میں ہونا شرط ہے اور مارنے والے اور زخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں[1] اور اگر اس نے کہا، اگر میں تجھے جمعرات کو قتل کروں تو ایسا ہے، پھر اس نے اسے جمعرات سے قبل زخمی کیا اور وہ جمعرات کو (اُنہی زخموں سے) مر گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اسے جمعرات ہی کو زخمی کیا اور جمعہ کو مرا تو قسم

---

[1] اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم اُٹھائے کہ میں یہ کام فلاں زمان یا فلاں مکان میں کروں گا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول اگر وہ ایسا فعل ہے جو اگرچہ اہلِ نحو کے مطابق مفعول کو چاہتا ہے مگر مفعول کی وہاں موجودگی ضروری نہیں صرف فاعل کی موجودگی ہی کافی ہے۔ جیسے گالی دینا اس کے لیے ضروری نہیں کہ جسے گالی دی جائے وہ بھی وہاں موجود ہو جہاں اسے گالی دی گئی تھی۔ ایسی صورت میں اس زمان یا مکان میں صرف فاعل کا موجود ہونا ہی ضروری ہے۔ لہٰذا جب کسی نے کہا اگر میں تجھے مسجد میں گالی دوں تو میرا غلام آزاد تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں خود مسجد میں کھڑے ہو کر گالی نہیں دوں گا۔ لہٰذا اگر اس نے مسجد میں کھڑے ہو کر اسے گالی دی اور جس کو گالی دی وہ مسجد سے باہر تھا تو قسم ٹوٹ گئی یعنی غلام آزاد ہو گیا اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور گالی کھانے والا مسجد کے اندر تو طلاق نہ ہوگی۔ دوم۔ اگر وہ ایسا فعل ہے جو فاعل اور مفعول دونوں کی موجودگی چاہتا ہے جیسے مارنا یا زخمی کرنا کہ اس کے لیے اُس شخص کی موجودگی ضروری ہے جسے مارا یا زخمی کیا جائے تو اس صورت میں جس جگہ یا جس زمان میں مارنے یا زخمی کرنے کی قسم اٹھائی جائے وہاں صرف مفعول کا ہونا کافی ہے۔ چنانچہ اگر یوں کہا "اگر میں تجھے مسجد میں ماروں یا زخمی کروں تو میرا غلام آزاد"، پھر اس نے اسے یوں مارا کہ مارنے والا تو مسجد میں تھا مگر جسے مارا وہ مسجد سے باہر تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسے فعل میں فعل کا اثر مراد ہوتا ہے اور کلام کا مطلب یہ ہے کہ میں تیرے بدن پر مسجد میں چوٹ نہیں لگاؤں گا اور زخم نہیں کروں گا اور اثر تو محل ہی میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے محل کا اس زمان یا مکان میں ہونا کافی ہے۔

نہیں ٹوٹے گی[1] اور اگر یہ کلمہ (فی) فعل میں داخل ہو تو شرط کا معنیٰ دیتا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں، جب شوہر نے کہا، تجھے گھر داخل ہونے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنیٰ میں ہے۔ لہٰذا گھر داخل ہونے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوگی[2] اور اگر اس نے کہا، تجھے تیرے حیض میں طلاق ہے۔ پھر اگر وہ حیض ہی میں ہے تو ابھی طلاق واقع ہو گئی۔ ورنہ (آئندہ) حیض پر معلق ہو جائے گی اور جامع (کبیر) میں ہے۔ اگر کسی نے کہا تجھے دن کے آنے میں طلاق ہے، تو جب تک (اگلے دن کی) فجر طلوع نہ ہو طلاق نہ ہوگی[3]۔ اور اگر کہا تجھے دن کے گذر جانے میں طلاق ہے تو اگر یہ بات رات میں ہے تو اگلے دن غروبِ آفتاب کے وقت طلاق واقع ہوگی، شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور اگر یہ بات دن میں ہے تو اگلے روز اسی گھڑی کے آنے پر طلاق ہوگی[4]۔ اور زیادات (امام محمدؒ کی کتاب) میں ہے اگر کہا تجھے اللہ کے چاہنے اور اللہ کے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنیٰ میں ہے چنانچہ طلاق نہ ہوگی[5]۔

---

[1] کیونکہ قتل وہ فعل ہے جو مفعول کی موجودگی چاہتا ہے اور ایسے فعل میں اس کا اثر مراد ہوتا ہے جیسے ابھی مارنے اور زخمی کرنے کی مثال گذری اور قتل کا اثر جان نکل جانا ہے۔ تو معنیٰ یہ ہے کہ اگر میں نے جمعرات میں تیری جان لی تو میرا غلام آزاد۔ اس لیے اگر جمعرات کو اس کی جان نکلی تو قسم ٹوٹے گی ورنہ نہیں۔

[2] گویا معنیٰ یہ ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ اس لیے جب تک گھر داخل نہ ہو طلاق نہ ہوگی۔

[3] خواہ اس نے یہ الفاظ دن میں کہے ہوں یا رات میں۔ جب تک اگلا دن نہیں آئے گا یعنی فجر طلوع نہیں ہوگی طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ دن کا آنا فجر کے طلوع کو کہتے ہیں۔

[4] کیونکہ دن کے گذر جانے کا مطلب یہ ہے کہ پورا دن گذر جائے تو پورا دن تب ہی گذرے گا۔ جب دن کے تمام گھنٹے گذر جائیں اور اگلے دن وہ گھڑی آجائے جو آج بات کرتے وقت تھی۔

[5] گویا معنیٰ یہ ہے اگر اللہ نے چاہا یا ارادہ کیا تو تجھے طلاق ہے۔ اب یہ شرط ایسی ہے جس کا تحقق معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جزا بھی متحقق نہ ہوگی۔

فصل۔ حَرْفُ الْبَآءِ لِلْاِلْصَاقِ فِیْ وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ وتَحْقِيْقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيْعَ اَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالثَّمَنُ شَرْطٌ فِيْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ۔ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ الْاَصْلُ اَنْ يَكُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبْعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَآءِ فِي الْبَدْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذَالِكَ عَلٰى اَنَّهٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا فَيَكُوْنَ ثَمَنًا وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ يَكُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا وَقَالَ عُلَمَآءُ نَا رح اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذَالِكَ عَلَى الْخَبْرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبْرُ مُلْصِقًا بِالْقُدُوْمِ فَلَوْ اَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ۔ وَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذَالِكَ عَلٰى مُطْلَقِ الْخَبْرِ فَلَوْ اَخْبَرَهٗ كَاذِبًا عُتِقَ۔ وَلَوْ قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ فَاَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ اِلَى الْاِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ اِذَا الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْاِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْاِذْنِ طُلِّقَتْ وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اٰذِنَ لَكَ فَذَالِكَ عَلَى الْاِذْنِ مَرَّةً حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰى بِدُوْنِ الْاِذْنِ لَا تُطَلَّقُ۔ وَفِی الزِّيَادَاتِ

إِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللهِ اَوْ بِإِرَادَةِ اللهِ اَوْ بِحُكْمِهٖ لَمْ تُطَلَّقْ۔

فصل (فِی وُجُوْہِ الْبَیَانِ) اَلْبَیَانُ عَلٰی سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ۔ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ وَبَیَانُ تَفْسِیْرٍ وَبَیَانُ تَغْیِیْرٍ وَبَیَانُ ضَرُوْرَةٍ وَبَیَانُ حَالٍ وَبَیَانُ عَطْفٍ وَبَیَانُ تَبْدِیْلٍ۔ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ مَعْنَی اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰکِنَّهٗ یَحْتَمِلُ غَیْرَهٗ فَبَیَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَیَتَقَرَّرُ حُکْمُ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ وَمِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِیْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِیْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ لِاَنَّ الْمُطْلَقَ کَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی قَفِیْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهٖ مَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا بَیَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَیَانِهٖ وَکَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ وَدِیْعَةٌ فَاِنَّ کَلِمَةَ عِنْدِیْ کَانَتْ بِاِطْلَاقِهَا تُفِیْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا قَالَ وَدِیْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُکْمَ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ۔

فصل: حرفِ "باء" لغت کی وضع میں (ایک چیز کو دوسری چیز سے) ملانے کے لیے ہے۔ اسی لیے (خرید و فروخت میں) قیمتوں کے ساتھ اسے بولا جاتا ہے[1]۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور قیمت اس کے اندر ایک شرط ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ تبع کو اصل سے ملایا جاتا ہے

---

[1] باء ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانے کے لیے۔ جیسے کتبتُ بالقلمِ میں نے قلم سے لکھا۔ یعنی میں نے اپنی کتابت کو قلم سے ملا دیا، یا مررتُ بزیدٍ میں زید کے پاس سے گذرا یعنی میرا گذرنا زید سے مل گیا۔ یاد رہے یہ الصاق باء کا حقیقی معنیٰ ہے۔ اہلِ عرب نے اس کے دیگر معانی بھی بیان کیے ہیں۔

نہ کہ اصل کو تبع سے اور جب حرفِ باء بابِ بیع میں بدل (قیمت) پر داخل
تو یہ امر بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تبع ہی اصل سے ملایا جاتا ہے۔ اس
وہ (تبع) مبیع نہیں ہوسکتا وہ ثمن (ہی) بن سکتا ہے[1]۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں
کسی نے کہا میں تجھ سے یہ غلام گندم کی ایک بوری کے عوض فروخت کرتا ہوں
گندم کیسی ہو یہ بیان کر دیا تو غلام مبیع ہوگا اور بوری (اس کی) قیمت، لہٰذا (با
قبضہ کرنے سے قبل اسے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر کہا میں اس غلام کے بد
تجھے گندم کی ایک بوری فروخت کرتا ہوں اور گندم کی کیفیت بیان کر دی تو غلا
قیمت قرار پائے گا اور گندم بطور مبیع، اور یہ معاملہ بیعِ سلم قرار پائے گا جو مہلت
ساتھ ہی درست ہوسکتا ہے[2] اور ہمارے علماءؒ فرماتے ہیں، جب کسی نے ا

---

[1] چونکہ باء کا حقیقی معنٰی الصاق (ملانا) ہے اس لیے اس کا تقاضا ہے کہ اس کا مدخول ماقبل کے لیے تابع
ہو جیسے کتبتُ بالقلم، خلقتہٗ بیدی - یا کوئی اور ایسا متعلق جو آلہ کی طرح کلام میں مقصود بالذات نہ
فامسحوا برءوسکم۔ اسی لیے بابِ بیع میں قیمت پر باء داخل ہوتی ہے۔ جیسے بعت ھٰذا بکذا
یہ چیز اتنے پر بیچتا ہوں، کیونکہ بیع میں اصل مبیع ہے اور قیمت اس کے لیے مثلِ شرط۔ یہی وجہ ہے کہ خریدار کے قبضہ کے
قبل مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع ہی باطل ہو جاتی ہے۔ ایک آدمی نے گائے خریدی، بائع نے کہا کل گائے لے
تک وہ مرگئی تو بیع ختم۔ اگر قیمت ادا ہو چکی ہے تو واپس کرنا پڑے گی۔ کیونکہ بیع میں مبیع ہی اصل ہے۔ لیکن قیمت
ہلاک ہونے سے بیع باطل نہیں ہوتی۔ کسی نے کہا میں یہ کتاب دس درہم میں خریدتا ہوں، رقم کل دے دوں گا۔ کل تک
درہم اس سے چوری ہوگئے تو بیع قائم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بیع میں باء کا مدخول اصل نہیں تبع ہے کہ تبع کو اصل
مقصود ہوتا ہے نہ کہ اصل کو تبع سے۔ اس لیے بیع میں باء کا مدخول مبیع نہیں ہوتا قیمت ہوتا ہے۔

[2] جب یہ بات طے ہوگئی کہ باء کا مدخول قیمت ہے مبیع نہیں تو بعتُ منك ھٰذا العبد بکر
الحنطۃ میں عبد مبیع ہے اور گندم کی بوری قیمت اس لیے جب تک بائع کو بوری نہ دی ہو اور اس نے اس پر
لیا ہو اسے بدلا جاسکتا ہے۔ یعنی باہمی رضامندی سے گندم کی جگہ کوئی اور جنس بطورِ قیمت دی جاسکتی ہے یا گندم
(بقیہ حاشیہ اگلے

سے کہا، اگر تم مجھے فلاں کے آنے کی خبر دو تو تم آزاد ہو۔ تو یہ سچی خبر پہ محمول ہے تاکہ خبر (فلاں کے) آنے کے ساتھ (حقیقتاً) ملی ہوئی ہو تو اگر اس نے جھوٹ سے یہ خبر دی تو وہ آزاد نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا اگر تم مجھے خبر دو کہ فلاں آدمی آیا ہے، تو یہ مطلق خبر پہ محمول ہے لہٰذا اگر جھوٹ سے (بھی) خبر دے دی تو آزاد ہو جائے گا۔[1] اور اگر کِسی نے اپنی بیوی سے کہا، اگر تم گھر سے نکلی سوا اس کے کہ یہ میری اجازت کے ساتھ ہو تو تم ایسی ہو (مطلقہ ہو) تو اسے ہر بار (نکلتے ہوئے) اجازت کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ایسے نکلنے ہی کو مستثنٰی کیا گیا ہے جو اجازت سے مِلا ہوا ہو تو اگر دوسری مرتبہ بغیر اِذن نکلی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے یوں کہا اگر تم گھر سے نکلی سوا اس کے کہ میں تمھیں اجازت دوں تو یہ ایک ہی بار اجازت لینے پر محمول ہے۔ چنانچہ اگر دوسری مرتبہ بلا اجازت نکلی تو اسے طلاق نہ ہوگی[2] اور زیادات میں ہے۔ اگر کسی نے کہا،

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اوصاف میں تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ مگر بعتُ منك کُرًّا مِّنَ الحنطة بھٰذا العبد یعنی میں نے اس غلام کے بدلے میں تجھ سے گندم کی بوری خریدی ایں گندم کی بوری مبیع ہے اور غلام اس کی قیمت کیونکہ باء عبد پر داخل ہوتی ہے اور چونکہ ھٰذا العبد کہا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قیمت موجود ہے اور کُرًّا من الحنطة کے الفاظ بتلاتے ہیں کہ گندم کی بوری مجلسِ بیع میں موجود نہیں ورنہ اسے بھی کُرًّا من ھٰذہٖ الحنطةِ کہا جاتا، اس لیے یہ بیع سلم ٹھہری۔
بیع سلم اسے کہتے ہیں جس میں قیمت ادا کر دی جائے اور مبیع ایک مقررہ مدت کے بعد ادا کیا جائے۔

[1] چونکہ باء الصاق کے لیے ہے۔ اس لیے ان اخبرتنی بِقُدومِ فلانٍ فانت حُرٌّ میں اگر واقعتاً غلام کی خبر فلاں کے قدوم کے ساتھ ملی ہوتی ہے تب تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں لیکن اِنْ اَخْبَرْتَنی اَنَّ فلانًا قَدِمَ میں مطلق طور پر کہا گیا ہے کہ اگر فلاں کے آنے کی خبر دی جائے تو غلام آزاد ہے۔ ضروری نہیں کہ وہ خبر واقعتاً فلاں کے آنے کے ساتھ ملی ہوتی ہو کیونکہ اس میں باء نہیں جو الصاق پر دلالت کرے۔ اس لیے اگر غلام نے جھوٹ سے بھی آنے کی خبر دے دی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائے گا۔

[2] چونکہ پہلی صورت میں "اِلّا بِاِذْنی" کہا گیا ہے اس لیے ضروری کہ جب بھی وہ نکلے تو اس کا نکلنا واقع میں
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تجھے اللہ تعالےٰ کے چاہنے کے ساتھ یا اس کے ارادے یا حکم کے ساتھ طلاق ہے تو طلاق نہ ہوگی[1]۔

فصل (بیان کے طریقوں کے متعلق) بیان سات قسموں پر ہے۔ بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیانِ ضرورت، بیانِ حال، بیان عطف، اور بیانِ تبدیل۔ جو پہلا (بیانِ تفسیر) ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنیٰ تو ظاہر ہو مگر لفظ اس معنیٰ کے غیر کا احتمال بھی رکھتا ہو تو یہ (بیان) واضح کردے کہ مراد یہی ظاہر معنیٰ ہے اور متکلم کے بیان سے ظاہر معنیٰ کا حکم مستحکم ہو جائے[2] اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا، مجھ پر فلاں آدمی کے لیے شہر (میں چلنے) والی بوری سے ایک بوری گندم دینا لازم ہے۔ یا شہر کی کرنسی سے ایک ہزار (درہم) دینا لازم ہے، تو یہ بیانِ تقریر ہے۔ کیونکہ مطلق (لفظ بوری یا ہزار) شہر کی بوری یا کرنسی ہی پر (عُرفاً محمول ہے) مگر کسی اور (بوری یا کرنسی) کا احتمال بھی ہے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اذن سے ملا ہوا ہو کیونکہ باء ملانے کے لیے آتی ہے۔ مگر دوسری صورت میں یہ ضروری نہیں کہ اس کا ہر بار نکلنا اذن سے ملا ہوا ہو کیونکہ باء اس میں نہیں ہے تو یمین فور کی طرح اسے اسی حالت پر محمول کیا جائے گا جس حالت میں یہ بات کہی گئی تو اگر اس وقت اجازت سے نکلی اور بعد میں بلا اجازت تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

[1] کیونکہ طلاق کو باء کے ذریعے ایسی شرط سے ملا دیا گیا ہے جس کے وقوع پر اطلاع ناممکن ہے۔ اس لیے طلاق نہ ہوگی۔

[2] اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ اگر ایک لفظ کا ایسا معنیٰ ہے جو متبادر الی الفہم ہے اگر وہ کسی تشریح کے بغیر بولا جائے تو سامع کے ذہن میں وہی معنیٰ آتا ہے اور نہیں تاہم وہ لفظ اس معنیٰ کے سوا اور معنیٰ کا بہر حال احتمال رکھتا ہو تو ایسے میں وہ معنیٰ مراد لینے کے لیے جو متبادر الی الفہم ہے کسی تشریح یا بیان کی ضرورت نہیں مگر اس کے باوجود متکلم نے اس احتمالِ غیر کو ختم کرنے کے لیے چند الفاظ ساتھ میں بڑھا دیے تو اسے بیانِ تقریر کہتے ہیں۔ تقریر کا معنیٰ کسی چیز کو پختہ و مستحکم کرنا ہے۔ اسے بیانِ تقریر اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے وہی معنیٰ پکا اور مستحکم ہو جاتا ہے جو پہلے ہی سے ظاہر ہے۔

چنانچہ جب متکلم نے یہی چیز واضح کر دی تو اسے اپنے بیان سے مستحکم کر دیا۔ (شک دُور کر دیا) اور اسی طرح اگر کسی نے کہا میرے پاس فلاں کا ایک ہزار "امانت" ہے تو "میرے پاس" کا لفظ اپنے اطلاق کے ساتھ امانت (ہی) کا معنیٰ دیتا ہے۔ مگر کسی اور معنیٰ کے ارادہ کا احتمال بھی ہے تو جب متکلم نے "امانت" کہہ دیا تو اپنے بیان سے ظاہری معنیٰ کا حکم پختہ کر دیا۔

فصل : وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهِ۔ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ أَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيِّفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيِّفَ أَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصِحَّ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا۔

فصل : وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بِبَيَانِهِ مَعْنٰى كَلَامِهِ وَنَظِيرُهُ التَّعْلِيقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيقُ سَبَبٌ

---

[1] اب اس مثال میں دیکھیں۔ اگر وہ شخص صرف اتنا کہہ دیتا کہ مجھ پر فلاں شخص کے لیے ایک بوری گندم لازم ہے اور "شہر میں چلنے والی بوری" کے الفاظ نہ بڑھاتا تو بھی اس سے شہر میں چلنے والی بوری ہی مراد ہوتی۔ کیونکہ جس شہر میں آدمی معاملہ کرتا ہو اس کے کلمات اسی شہر کے عرف پر محمول ہوتے ہیں مگر اس نے یہ الفاظ بڑھا کر وہ احتمال ختم کر دیا جس کا امکان تھا اور ظاہری معنیٰ مزید پختہ ہو گیا۔

[2] اس مثال میں بھی اگر وہ لفظ ودیعت (یعنی امانت) نہ بولتا تو بھی لفظ عندی جب مطلقاً بولا جائے تو وہ امانت ہی پر دلالت کرتا ہے۔ مگر اس نے یہ لفظ بڑھا کر اسی ظاہری معنیٰ کو اور پختہ کر دیا۔

فی الحَالِ اِلّاَ اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الحُکمِ وَفَائِدَۃُ الخِلَافِ تَظْهَرُ فِیمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّۃٍ اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْقَالَ لِعَبْدِ الغَیْرِ اِنْ مَلَکْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ یَکُونُ التَّعْلِیقُ بَاطِلًا عِنْدَہٗ لِاَنَّ حُکْمَ التَّعْلِیقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الکَلَامِ عِلَّۃً وَالطَّلَاقُ وَالعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ یَنْعَقِدْ عِلَّۃً لِعَدَمِ اِضَافَتِہٖ اِلَی المَحَلِّ فَبَطَلَ حُکْمُ التَّعْلِیقِ فَلَا یَصِحُّ التَّعْلِیقُ وَعِنْدَنَا کَانَ التَّعْلِیقُ صَحِیحًا حَتّٰی لَوْ تَزَوَّجَهَا یَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ کَلَامَہٗ اِنَّمَا یَنْعَقِدُ عِلَّۃً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَیَصِحُّ التَّعْلِیقُ وَلِهٰذَا المَعْنٰی قُلْنَا شَرْطُ صِحَّۃِ التَّعْلِیقِ لِلْوُقُوعِ فِی صُورَۃِ عَدَمِ المِلْكِ اَن یَکُونَ مُضَافًا اِلَی المِلْكِ اَوْ اِلٰی سَبَبِ المِلْكِ حَتّٰی لَوْقَالَ لِاَجْنَبِیَّۃٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ وَکَذٰلِكَ طَوْلُ الحُرَّۃِ یَمْنَعُ جَوَازَ نِکَاحِ الاَمَۃِ عِنْدَہٗ لِاَنَّ الکِتَابَ عَلَّقَ نِکَاحَ الاَمَۃِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُودِ الطَّوْلِ کَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الحُکْمِ فَلَا یَجُوزُ وَکَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِیُّ لَا نَفَقَۃَ لِلْمَبْتُوتَۃِ اِلَّا اِذَا کَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الکِتَابَ عَلَّقَ الاِنْفَاقَ بِالحَمْلِ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی: "وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوا عَلَیْهِنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"، فَعِنْدَ عَدَمِ الحَمْلِ کَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الحُکْمِ عِنْدَہٗ۔ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ یَکُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الحُکْمِ جَازَ اَنْ یَثْبُتَ

الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْإِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذَالِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ۔ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُّؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: "مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ۔

فصل: بیان تفسیر یہ ہے کہ جب لفظ کی مُراد مکشوف (واضح) نہ ہو تو متکلم اسے اپنے بیان سے واضح کر دے[1]۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کسی نے کہا مجھ پر فلاں شخص کی کوئی چیز لازم ہے۔ پھر کپڑا کہہ کر اس چیز کی تفسیر کر دی یا کہا مجھ پر دس درہم اور کچھ لازم ہیں۔ پھر کچھ کی تفسیر کر دی، یا کہا مجھ پر کچھ درہم لازم ہیں۔ پھر دس کہہ کر مثلاً اس کی تفسیر کر دی۔ اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ کہ (ایسا بیان) موصولاً بھی صحیح ہے اور مفصولاً بھی[2]۔

فصل بیانِ تغییر یہ ہے کہ بیان کے ساتھ متکلم کے کلام کا معنیٰ تبدیل ہو جاتے۔ اس

---

[1] یعنی متکلم ایسی بات کہتا ہے جس کا معنیٰ اگر وہ خود واضح نہ کرے تو سامع اس سے کچھ فائدہ حاصل نہیں کرسکتا۔ جیسا کہ اگلی مثالیں واضح کر رہی ہیں۔

[2] یعنی بیانِ تقریر اور تفسیر میں یہ بھی جائز ہے کہ متکلم پہلا کلام کہہ کر کچھ عرصہ خاموش رہے، بعد میں یہ بیان لاتے اسے مفصول کہتے ہیں کہ یہ پہلے کلام سے جُدا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پہلے کلام کے ساتھ ہی بیان ذکر کیا جاتے یہ موصول ہے۔ بیانِ تقریر میں یہ دونوں اس لیے جائز ہیں کہ وہ پہلے کلام کا معنیٰ بدلنے کے بجاتے اسی کے ظاہری معنیٰ کو پختہ کر دیتا ہے اس لیے کوئی قباحت نہیں۔ قباحت تب لازم آتی ہے۔ جب معنیٰ بدلا جاتے اور بیانِ تفسیر میں اس لیے جائز ہے کہ جب تک یہ بیان نہ آتے پہلا کلام مؤثر ہی نہیں۔

کی مثال معلق کرنا اور مستثنیٰ کرنا[1] ہے۔ اور ان دونوں فصلوں (تعلیق اور استثناء) میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں، شرط کے ساتھ معلّق (جملہ کلام) شرط کے پائے جانے کے وقت (انعقادِ حکم کے لیے) سبب بنتا ہے اس سے قبل نہیں اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ تعلیق (یعنی معلق) سبب تو فی الحال بن جاتا ہے۔ البتہ شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع ہوتا[2] ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کسی نے اجنبی عورت سے کہا، اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے یا کسی کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تم آزاد ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہے۔ کیونکہ تعلیق کا حکم (فائدہ) یہ ہے کہ صدر کلام (مراد معلق ہے) بطورِ علت پایا جائے۔ جبکہ طلاق اور عتاق (آزاد کرنا) یہاں بطور علت منعقد نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان کی اپنے محل کی طرف اضافت نہیں (اجنبی عورت یا کسی کے غلام سے بات کی گئی ہے) تو تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اس لیے تعلیق درست نہیں ہو سکی۔ جبکہ ہمارے نزدیک یہ تعلیق درست ہے۔ چنانچہ اگر اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو طلاق ہو

---

[1] بیانِ تغیر کا لغوی معنیٰ ہی یہ ہے کہ وہ آکر پہلے کلام کا مفہوم ہی بدل دیتا ہے چنانچہ تعلیق اور استثناء اس کی دو مثالیں ہیں۔ کسی نے کہا انتِ طالقٌ ان دخلتِ الدّار۔ تجھے طلاق ہے اگر تو دار میں داخل ہوئی۔ تو اگر پہلے کلام انتِ طالقٌ ہی پہ اکتفاء کیا جاتا تو طلاق فی الحال جاری ہو جاتی۔ مگر انْ دخلتِ الدّار کے بیان نے اسے فی الحال ہونے سے روک دیا اور اسی طرح کسی نے کہا، لِفلانٍ علیَّ الفٌ الا مِائۃً۔ میں نے فلاں کا ایک ہزار دینا ہے سوا ایک سو کے۔ تو اگر پہلے کلام لفلان علی الفٌ پہ اکتفا ہوتا تو پورا ہزار لازم ہوتا مگر الا مائۃ کے بیان نے مفہوم بدل دیا۔

[2] انتِ طالقٌ ان دخلتِ الدّار میں مثلاً احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں۔ انتِ طالقٌ کا جملہ جو کہ معلق بالشرط ہے۔ اس وقت تک وقوعِ طلاق کا سبب نہیں بنتا جب تک دخولِ دار کی شرط نہ پائی جائے۔ جب یہ شرط پائی جائے گی۔ تب صدرِ کلام حکم کے اجراء کا سبب بنے گا۔ پہلے نہیں۔ مگر شوافع

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جائے گی۔ کیونکہ اس کا کلام شرطِ (نکاح) کے پائے جانے کے وقت بطور علت منعقد ہو گا اور شرط کے پائے جانے پر ـــــ ملک ثابت ہوتی ہے۔ لہذا تعلیق درست[1] ہے۔ اسی مفہوم کے تحت ہم کہتے ہیں کہ تعلیق کے وقوع کی درستگی کے لیے ملک نہ ہونے کی صورت میں یہ چیز شرط ہے کہ (تعلیق) ملک یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو۔ (اس پر معلق ہو) چنانچہ اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا، اگر تو دار میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، پھر اس سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی (وہ دار میں داخل ہوئی) تو طلاق واقع نہ[2] ہو گی۔ اسی طرح آزاد عورت سے نکاح پر قدرت امام شافعی کے نزدیک لونڈی سے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کہتے ہیں انتِ طالقٌ ابھی سے وقوعِ طلاق کے لیے بطور سبب متحقق ہو گیا۔ البتہ جب تک دخولِ دار کی شرط نہ پائی جائے۔ حکمِ طلاق متاخر ہے۔

[1] مذکورہ اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں نکلتا ہے جب کسی نے اجنبی عورت سے کہا انتِ طالقٌ اِنْ زَوَّجْتُكِ یا اِنْ زَوَّجْتُكِ فَانتِ طالقٌ۔ امام شافعی کے نزدیک یہ کلام باطل ہے۔ کیونکہ صدر کلام یعنی کلام کا اہم حصہ تو انتِ طالقٌ ہے جو معلق بالشرط ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال وقوعِ حکم کے لیے بطور علت و سبب متحقق ہو جاتا ہے۔ مگر یہاں اسے اجنبی عورت کے لیے بولا گیا ہے جو اس کا محل ہی نہیں بن سکتی۔ اس لیے یہ کلام باطل ہے اسی طرح کسی نے کسی دوسرے شخص کے غلام سے ان مَلَكْتُكَ فانت حرٌّ کہا۔ تو بھی باطل ہے کہ انت حرٌّ صدر کلام یعنی کلام کا اہم حصہ ہے جو ابھی سے حریت کے لیے بطور سبب متحقق ہونا چاہیئے مگر یہاں اس کی اضافت اجنبی غلام کی طرف ہے جو اس کا محل نہیں۔ لہذا باطل ٹھہرا۔ مگر ہم احناف کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں انتِ طالقٌ اور انتَ حرٌّ فی الحال طلاق و عتاق کے لیے بطور علت و سبب متحقق نہیں ہو رہے۔ جب شرط پائی جائے گی یعنی وہ شخص اس عورت سے شادی کرے گا یا اس غلام کا مالک ہو جائے گا تب انتِ طالقٌ اور انتَ حرٌّ حکم کے لیے بطور سبب منعقد ہو گا۔ اس وقت نکاح بھی ہو گا۔ اور غلام پر ملک بھی ثابت ہو گی اور یہ کلام اپنے محل ہی کی طرف منسوب قرار پائے گا۔

[2] چونکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ جب شرط پائی جائے تب معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب بنتا ہے۔ اسی لیے اگر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نکاح کا جواز روک دیتی ہے۔ کیونکہ قرآن نے لونڈی کے نکاح کو اس قدرت کے پائے جانے پر معلق کیا ہے تو قدرت پائے جانے پر شرط اُٹھ گئی اور شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع ہے تو نکاح جائز نہ ہوگا۔[1] اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں' (طلاقِ بائنہ یا مغلظہ سے) جُدا ہو جانے والی عورت کے لیے خرچہ ضروری نہیں' الاّ یہ کہ وہ حاملہ ہو۔ کیونکہ قرآن نے اس خرچہ کو حاملہ ہونے پر معلق کیا ہے۔ ارشاد فرمایا : اگر وہ (مطلقہ عورتیں) حمل والی ہوں تو ان پر خرچ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : اجنبی عورت سے انتِ طالقٌ کو بطورِ معلق بالشرط بولا جائے تو ضروری ہے کہ یوں کہا جائے ان زوجتك فانتِ طالقٌ، جیسا کہ ابھی گذرا۔ اس میں انتِ طالقٌ کو سببِ ملک یعنی نکاح کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اجنبی غلام سے بات کی جائے تو ان ملکتك فانتَ حرٌّ کہا جائے اس میں انتَ حرٌّ کو ملک کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ یہ اس لیے تاکہ شرط یعنی ملک یا سببِ ملک کے پائے جانے پر معلق بالشرط بہر صورت وقوعِ حکم کا ضرور سبب بنے۔ لیکن اگر کسی نے اجنبی عورت سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو ضروری نہیں کہ بہر صورت دخولِ دار کی شرط کے تحقق پر وقوعِ طلاق ہو جائے کیونکہ اگر وہ عورت نکاح سے قبل دار میں داخل ہوتی تو طلاق کا محل ہی نہیں۔ علاوہ ازیں نکاح ہونا بھی اس عورت سے کچھ ضروری نہیں۔ اس لیے اگر نکاح ہو گیا اور نہ وہ داخل دار ہوتی تب بھی طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ صدر کلام کو ملک یا سببِ ملک کی بجائے دخولِ دار کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔

[1] ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ فمن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات۔ تو جو شخص تم میں سے یہ طول (یہ طاقت) نہیں رکھتا کہ آزاد ایمان والی عورتوں سے نکاح کر سکے تو تمھاری ان مومنہ لونڈیوں سے نکاح کر لے جن پر تمھارے ہاتھ قابض ہیں سورۃ نساء آیت ۲۵۔ اب امام شافعی کا مسلک سمجھیے آپ پڑھ چکے کہ شرط کا نہ ہونا وقوعِ حکم کے لیے مانع ہو جاتا ہے اگرچہ سببِ حکم موجود ہو۔ اور قرآن نے مذکورہ آیت میں لونڈی سے نکاح کو اس شرط سے مشروط کر دیا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کا طول (قدرت) نہ ہو۔ اس لیے جو شخص آزاد عورت سے نکاح کر سکتا ہو اسے لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں (ہمارا جواب آگے آ رہا ہے)۔

کرو تا آنکہ وہ اپنا حمل رکھ دیں (بچہ جن دیں) سورۃ طلاق آیت ۶۔ تو حمل نہ ہونے پر شرط نہ پائی گئی۔ اور شرط کا نہ ہونا ان کے نزدیک مانعِ حکم[1] ہے! اور ہمارے نزدیک جب شرط کا نہ ہونا مانعِ حکم نہیں تو یہ جائز ہے کہ حکم اپنی دلیل کے ساتھ ثابت ہوجاتے اس لیے دیگر عمومی نصوص کے سبب لونڈی کا نکاح بھی جائز ہے اور (عدّت میں) خرچہ بھی لازم آتا[2] ہے۔ اسی نوع (تعلیق بالشرط) کی ذیلی ابحاث میں سے یہ بھی ہے کہ کسی صفت

---

[1] قرآنِ کریم میں ہے وان کن اولاتِ حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملھن، اور اگر طلاق یافتہ عورتیں حمل والی ہوں تو ان پر خرچہ کرو تا آنکہ وہ حمل رکھ دیں۔ سورۃ طلاق آیت ۶، اس آیت میں طلاق والی عورت پر خرچہ کرنے کو اس شرط سے مشروط کیا گیا ہے کہ وہ حمل والی ہو، امام شافعی فرماتے ہیں اگر طلاقِ بائنہ یا مغلظہ والی عورت حاملہ نہ ہو تو اسے خرچہ دینا دورانِ عدّت لازم نہیں کیونکہ شرطِ حمل موجود نہیں۔

[2] یہ امام شافعی کے مذکورہ دونوں استدلالات کا جواب ہے۔ جس کا اصل مفہوم یہ ہے کہ بسا اوقات شرط کو بطورِ قیدِ اتفاقی بھی لایا جاتا ہے۔ اس لیے ضروری نہیں کہ یہ شرط کا نہ پایا جانا مانعِ حکم ہوجاتے، قرآن میں ہے۔ اما یبلغن عندك الكبر احدھما او کلاھما فلا تقل لھما اُفٍّ ولا تنھرھما وقل لھما قولاً کریمًا اگر تمھاری موجودگی میں تمھارے والدین میں سے کوئی ایک یا دونوں بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو انھیں اُف نہ کہو، انھیں مت جھڑکو اور ان سے شفقت بھرا کلام کرو۔ سورۃ بنی اسرائیل آیت ۲۳۔ یہاں بڑھاپے کو پہنچ جانا بطورِ شرط مذکور ہے مگر یہ شرطِ اتفاقی ہے۔ کیونکہ دیگر عمومی آیات و احادیث والدین کی مطلقاً اطاعت و خدمت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح آیت من لم یستطع منکم طولا الخ میں شرطِ اتفاقی ہے جو آزاد عورت سے شادی کی قدرت کے باوجود لونڈی سے نکاح کو زیادہ سے زیادہ کراہت کی نظر سے دیکھ رہی ہے نہ کہ حرمت کی نظر سے۔ یعنی بتلا رہی ہے کہ بہرحال شادی کرنا چاہیے۔ اگر آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو لونڈی ہی سے کرلو۔ کیونکہ دیگر عمومی آیات مطلقاً شادی جائز بتلاتی ہیں خواہ آزاد عورت سے کی جاتے یا لونڈی سے۔ مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء۔ یا وَاُحِلَّ لکم ما وراءَ ذالِکُمْ وغیرہ۔ اسی طرح آیت وان کن اولاتِ حملٍ الخ میں بھی شرطِ اتفاقی ہے جو بتلا رہی کہ چونکہ حمل والی مطلقہ عورت کی عدت وضعِ حمل ہے اس لیے حمل والی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ موصوف کلمہ پر حکم مرتب ہو۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک یہ چیز (بھی) اس وصف پر حکم کے معلق ہونے کے بمنزل ہے۔ اسی لیے امام شافعیؒ فرماتے ہیں، اہلِ کتاب لونڈی سے نکاح جائز نہیں۔ کیونکہ نص نے مُؤمنہ لونڈی پر حکم مرتّب کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "تو اپنی اہل ایمان لونڈیوں سے نکاح کر لو"۔ سُورہ نسآء آیت ۲۵۔ تو (نکاح کا حکم) مومنہ لونڈی سے مقید ہے۔ اس لیے وصف ایمان نہ ہونے پر حکمِ (نکاح) ممتنع ہے تو اہلِ کتاب لونڈی سے نکاح جائز نہیں[1]۔

وَمِنْ صُوْرَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ الْاِسْتِثْنَآءُ، ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَآءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِىْ بَعْدَ الثُّنْيَا كَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِىَ وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَآءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: عورتوں پر خرچہ کرتے رہو تاآنکہ وہ حمل رکھ دیں اور بچہ جن دیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر حمل نہ ہو تو خرچہ نہ دو۔ کیونکہ دیگر عمومی نصوص مطلقاً ہر مطلقہ عورت کا نفقہ لازم کرتی ہیں خواہ وہ حاملہ ہوں یا نہ ہوں۔

وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف۔

[1] امام شافعیؒ فرماتے ہیں قرآن و سُنّت میں اگر ایسے لفظ پر حکم وارد کیا گیا ہو جو کسی صفت سے موصوف ہے تو وہ بمنزلِ شرط ہے۔ اگر وہ صفت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہوگا جیسے آیت پیچھے گزر گئی یعنی فمن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتِكُمُ المؤمنات، اس میں ایمان والی لونڈیوں سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے تو اگر صفتِ ایمان نہ ہو تو جواز نکاح کا حکم بھی اٹھ جائے گا۔ ہم کہتے ہیں یہ صفتِ ایمان بھی یہاں قید اتفاقی ہے اور اس کی دلیل اسی آیت میں ان ينكح المحصنات المؤمنات کے الفاظ ہیں، جن میں آزاد عورت کے ساتھ بھی المؤمنات کی قید ہے مگر اس کے باوجود اہل کتاب میں سے آزاد عورت کے ساتھ بالاتفاق نکاح جائز ہے اور یہ ایمان کی قید اتفاقی ہے۔ کیونکہ دیگر عمومی نصوص جیسے احل لكم ما وراء ذالكم مطلقاً بتلا رہی ہیں کہ محرمات کے علاوہ باقی سب عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ خواہ وہ آزاد ہوں یا نہ ہوں۔ اہل ایمان ہوں یا نہ ہوں۔

فِی بَابِ التَّعْلِیْقِ وَمِثَالُ ھٰذَا فِی قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَا تَبِیْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ صَدْرُ الْکَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّۃً لِحُرْمَۃِ بَیْعِ الطَّعَامِ عَلَی الْاِطْلَاقِ وَخَرَجَ مِنْ ھٰذِہِ الْجُمْلَۃِ صُوْرَۃُ الْمُسَاوَاۃِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِیَ الْبَاقِیْ تَحْتَ حُکْمِ الصَّدْرِ وَنَتِیْجَۃُ ھٰذَا حُرْمَۃُ بَیْعِ الْحَفْنَۃِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَیْنِ مِنْہُ وَعِنْدَنَا بَیْعُ الْحَفْنَۃِ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْھِیِّ یَتَقَیَّدُ بِصُوْرَۃِ بَیْعٍ یَتَمَکَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ وَالتَّفَاضُلِ فِیْہِ کَیْلَا یُؤَدِّیَ اِلٰی نَھْیِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا یَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْیَارِ الْمُسَوِّیْ کَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِیَّۃِ الْحَدِیْثِ وَمِنْ صُوَرِ بَیَانِ التَّغْیِیْرِ مَا اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ وَدِیْعَۃً فَقَوْلُہٗ عَلَیَّ یُفِیْدُ الْوُجُوْبَ وَھُوَ بِقَوْلِہٖ وَدِیْعَۃً غَیَّرَہٗ اِلَی الْحِفْظِ وَقَوْلُہٗ اَعْطَیْتَنِیْ اَوْ اَسْلَفْتَنِیْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْھَا مِنْ جُمْلَۃِ بَیَانِ التَّغْیِیْرِ وَکَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ زُیُوْفٌ۔ وَحُکْمُ بَیَانِ التَّغْیِیْرِ اَنَّہٗ یَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَلَا یَصِحُّ مَفْصُوْلًا ثُمَّ بَعْدَ ھٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِیْھَا الْعُلَمَاءُ اَنَّھَا مِنْ جُمْلَۃِ بَیَانِ التَّغْیِیْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ اَوْ مِنْ جُمْلَۃِ بَیَانِ التَّبْدِیْلِ فَلَا تَصِحُّ۔ وَسَیَاْتِیْ طَرَفٌ مِنْھَا فِیْ بَیَانِ التَّبْدِیْلِ۔

بیانِ تغییر کی ایک صورت، استثناء بھی ہے۔ ہمارے فقہاء (احناف) اس طرف گئے ہیں کہ استثناء (چند افراد کے) نکل جانے کے بعد بچ جانے والے افراد کے متعلق کلام کرنا ہے۔ گویا متکلم نے باقی ماندہ افراد کے سوا کسی کے متعلق کلام ہی نہیں کیا اور امام شافعی کے نزدیک صدرِ کلام (کلام کا ابتدائی حصہ) تمام افراد کے وجوب کے لیے بطورِ علت منعقد

ہوتا ہے مگر استثناء اسے عمل سے روک دیتا ہے۔ یہ باب تعلیق میں شرط کے نہ پائے جانے کے بمنزل[1] ہے۔ اس کی مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے "طعام کو طعام سے نہ بیچو مگر برابر برابر" امام شافعی کے نزدیک (اس حدیث کا) صدر کلام مطلقاً طعام کے ساتھ بیع کی حرمت کے لیے بطور علت منعقد ہوا، پھر استثناء کے ساتھ اس سے مساوات کی صورت نکل گئی تو باقی ماندہ افراد صدر کلام کے حکم کے تحت رہے۔ اس (اطلاق) کا نتیجہ (امام شافعی کے نزدیک) لپ بھر طعام کی دو لپ طعام کے ساتھ بیع کی حرمت ہے اور ہمارے نزدیک ایک لپ طعام کی بیع مذکورہ نص کے تحت داخل ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس نہی کی مُراد ایسی صورتِ بیع کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ برابری اور کمی بیشی کرنے کی قُدرت رکھتا ہو" تاکہ جو افراد برابری پیدا کرنے والے معیار کے تحت داخل ہی نہیں ہو سکتے، ان میں یہ نص کسی عاجز شخص کو روکنے (کے معاملہ) تک نہ پہنچا دے۔ (ایسی چیز) حدیث کے مفہوم ہی سے خارج[2] ہے اور

---

[1] تعلیق کی طرح استثناء میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ شوافع کہتے ہیں۔ جب متکلم نے کہا لِفُلانٍ عَلَیَّ الفُ الاماۃً کہا تو صدر کلام (کلام کا پہلا حصہ یعنی لفلانٍ علی الفٌ) ہزار درہم وجوب کے لیے بطورِ علت متحقق ہوا مگر ساتھ ہی اِلّا ماۃً کے استثنائی الفاظ نے آکر صدر کلام کو اپنے معنی سے روک دیا۔ جیسے کہ شوافع کے نزدیک انتِ طالقٌ ان دخلتِ الدار میں صدر کلام فی الحال وقوع طلاق کے لیے بطور علت منعقد ہے مگر دخولِ دار کی شرط کے نہ پائے جانے سے حکم متأخر ہوا ہے۔ مگر احناف کے نزدیک لفلانٍ علی الفٌ الاماۃً کا معنی یہ ہے لفلانٍ عَلَیَّ تسعُ ماۃٍ۔ میں نے فلاں کے نو سو درہم دینے ہیں۔ گویا متکلم نے ہزار کا نام ہی نہیں لیا یعنی اس نے استثناء کے بعد بچ جانے والے افراد کا ذکر کیا ہے فقط۔

[2] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے طعام کو طعام کے بدلے نہ بیچو مگر برابر برابر (مسلم کتاب المساقات) شافعی فرماتے ہیں اس حدیث میں صدر کلام تو مطلقاً طعام کو طعام کے بدلے بیچنے کو حرام قرار دینے کے لیے بطور علت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تغییر کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کسی نے کہا فلاں شخص کے لیے مجھ پر ایک ہزار بطورِ امانت لازم ہے تو اس کا "مجھ پر" کہنا وجوب کا معنیٰ دیتا ہے۔ مگر اس نے "امانت" کہہ کر اسے معنیٔ حفاظت سے بدل دیا اور کسی کا یہ کہنا کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا میرے پاس چھوڑا تھا مگر میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا' بھی بیانِ تغییر میں سے ہے' اسی طرح اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے لیے ایک ہزار درہم لازم ہے جو کھوٹے سکے ہیں[1] (تو یہ بھی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ہو اگر ساتھ ہی اِلَّا سواءً بسواءٍ کہہ دینے سے صرف وہ صورت حرمت سے نکال لی گئی جس میں طعام کو طعام کے بدلے برابر برابر بیچا گیا ہو لہٰذا مٹھی بھر گندم یا چاول بھی دو مٹھیوں کے ساتھ فروخت کیے گئے تو یہ حرام ہے کیونکہ برابری نہیں اور حدیث نے صرف برابری والی صورت کو حرمت سے نکالا ہے مگر احناف کہتے ہیں صدرِ کلام اولاً طعام کی طعام سے بیع کو مطلقاً حرام کرنے کا سبب ہی نہیں بنا اور نہ ہی اس میں سے صرف برابری والی صورت کو نکالا گیا تا کہ اس سے یہ لازم آئے کہ برابری کی صورت سے سوا عدمِ مساوات والی ہر صورت خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی حرام ہے۔ بلکہ معنیٰ حدیث یوں ہے بیعوا الطعام بالطعام سواءً بسواء طعام کے بدلے طعام کو برابر کر کے فروخت کیا کرو۔ گویا حدیث میں براہِ راست برابری کا حکم ہے اور یہ مساوات (برابری) ناپ تول ہی سے ممکن ہے' تو حدیث نے صرف وہ بیع منع کی ہے جس میں بندہ کمی بیشی یا برابری کرنے پر قادر ہو۔ اگر وہ اس پر قادر ہی نہ ہو تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا اور یہ برابری یا کمی بیشی کا ظہور ناپ تول ہی سے ممکن ہے۔ اس لیے حدیث بیع کی صرف ان صورتوں کو حرام کر رہی ہے۔ جن میں ناپ تول چلے۔ جبکہ مٹھی بھر گندم یا چاول یا کوئی اور طعام کی عموماً نہ بیع کی جاتی ہے نہ اس قدر قلیل مقدار میں ناپ تول چلتا ہے۔ اس لیے اسے حدیث کے مفہوم ہی سے خارج تصور کیا جاتے اور یوں بھی شرعی احکام یُسر پہ مبنی ہیں حدیث میں ہے۔ الدین یُسرٌ۔

[1] ان تینوں صورتوں میں بیان نے آکر صدرِ کلام کا معنیٰ بدل دیا ہے۔ اگر پہلی صورت میں وہ "ودیعۃً" نہ کہتا تو اس پر ہزار درہم بطور قرض لازم آتے مگر اب وہ امانت بن گئے۔ دوسری صورت میں اگر فلم اقبضھا نہ کہتا تو وہ ہبہ یا امانت تھا۔ مگر اب کچھ بھی نہیں۔ تیسری صورت میں اگر ذیوفٌ نہ کہتا تو اسے خالص ہزار درہم دینا پڑتے۔ کیونکہ عموماً خالص کرنسی ہی کا اقرار کیا جاتا ہے۔ مگر اب کھوٹ والے درہم لازم ہوتے۔

بیانِ تغییر ہے) بیانِ تغییر کا حکم یہ ہے کہ یہ ملا کر بولنا صحیح ہے جُدا کر کے صحیح نہیں۔ کے بعد کچھ وہ مسائل ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ بیانِ تغییر میں سے وصل کی شرط پر صحیح ہو سکیں یا وہ بیانِ تبدیل میں سے ہیں جو کہ کسی بھی صورت میں صحیح ان میں سے بعض مسائل بیانِ تبدیل میں آرہے ہیں۔

فصل : وَاَمَّا بَیَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی : "وَ وَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ بَیْنَ الْاَبَوَیْنِ ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذٰلِكَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاَبِ۔ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا بَیَّنَا نَصِیْبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِیْبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشِّرْكَةُ وَكَذٰلِكَ لَوْ بَیَّنَا نَصِیْبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِیْبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَیَانًا۔ وَعَلٰی هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ اَوْصٰی لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ اَحَدِهِمَا كَانَ ذٰلِكَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاٰخَرِ۔ وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰی امْرَاَتَیْهِ ثُمَّ وَطِئَ اِحْدٰیهُمَا كَانَ ذٰلِكَ بَیَانًا لِلطَّلَاقِ فِی الْاُخْرٰی بِخِلَافِ الْوَطْیِ فِی الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطْیِ فِی الْاِمَاءِ یَثْبُتُ بِطَرِیْقَیْنِ فَلَا یَتَعَیَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْیِ۔

ؔ بیانِ تغییر میں چونکہ صدرِ کلام کا معنیٰ بدل جاتا ہے اس لیے اس بیان کو صدرِ کلام کے ساتھ ملا کر ہی بولا جاتے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے کہا وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا خدا کی قسم میں فلاں سے بات نہیں کروں گا۔ اب اگر وہ اس سے بات کرنا چاہے تو شریعت کے نزدیک اسے قسم ٹوٹ جانے کا کفارہ دینا پڑے گا۔ اگر بیانِ تغییر جدا کر کے بولنا صحیح ہو تو قسم اٹھانے والا شخص یوں بھی کر سکتا ہے کہ کفارے سے بچنے کے لیے اب کہہ دے "انشاء اللہ" اور اسے اپنی سابقہ قسم کے لیے بیانِ تغییر بنا دے۔ مگر ایسا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ وصل نہیں ہے۔

فصل: وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهٗ فِيْمَا اِذَا رَاٰى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَالِكَ كَانَ سُكُوْتُهٗ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهٗ مَشْرُوْعٌ۔ وَالشَّفِيْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِاَنَّهٗ رَاضٍ بِذَالِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذالك بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ۔ وَالْمَوْلٰى اِذَا رَاٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ فِي السُّوْقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَيَصِيْرُ مَاْذُوْنًا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ اِذَا نَكَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِيْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّكُوْتَ فِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِيْقِ قُلْنَا الْاِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ۔

فصل: بیانِ ضرورت کی مثال اللہ ربُّ العزّت کے ارشاد میں ہے: "اور اس کے وارث اس کے ماں باپ ہوں تو ماں کے لیے تیسرا حصہ ہے (سُورۂ نِساء، آیت ۱۱) یہ باپ کے حصّے کے لیے بیان بن گیا[1] ہے۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب دو آدمیوں نے (باہم) مضاربت کرنے والے کا حصہ بیان کر دیا اور مال والے کے حصہ سے

---

[1] بیانِ ضرورت کلام کے بغیر منعقد ہوتا ہے یعنی ضرورت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہے۔ چنانچہ اللہ ربُّ العزّت نے مذکورہ آیت میں فرمایا کہ اگر ایک شخص فوت ہو جائے اور اس کے وارث صرف اس کے ماں باپ ہوں، بیوی بچے نہ ہوں، تو ماں کے لیے سارے مال کا تیسرا حصہ ہے۔ یہاں باپ کا حصہ بیان نہیں ہوا مگر کلام کا انداز ہی بتلا رہا ہے کہ باقی دو حصے باپ کے ہیں۔

خاموش رہے تو شرکت صحیح ہے۔ اِسی طرح اگر انھوں نے مال والے کا حصہ بیان کیا
مضارب کے حصّے سے خاموش رہے تو یہ بھی بیان[1] ہے۔ مزارعت کا حکم بھی ایسا
پڑتا[2] ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے فلاں اور فلاں (دو آدمیوں) کے لیے ایک ہزار
کی وصیت کی، پھر ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہی امر دوسرے کے حصّے
ہے اور اگر اس نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان میں سے ایک
مباشرت کی تو دوسری کے حق میں یہ چیز طلاق کا بیان ہے۔ مگر یہ معاملہ امام ابوحنیفہ
نزدیک مُبہم آزادی میں وطی کے مسئلہ سے مختلف ہے۔ کیونکہ لونڈیوں میں وطی کی حلّت
طرح سے ثابت ہوتی ہے (نکاح سے اور مِلک سے)، تو مِلک کی جہت (محض)
حلّت سے متعین نہیں[3] ہوتی۔

---

[1] دو آدمیوں نے مل کر تجارت شروع کی۔ ایک نے مال لگایا۔ دوسرے نے وقت لگایا۔ تو پہلا رب المال
کہلاتا ہے اور دوسرا مُضارِب۔ انھوں نے مضارب کا حصہ تو بیان کر دیا کہ مثلاً منافع میں سے تیسرا حصہ مضارب کا
رب المال کا حصہ بیان نہ کیا تو بیانِ ضرورت کے تحت باقی دو حصّے اس کے ہونگے۔ اسی طرح اگر رب المال کا
ہو اور مضارب کا نہ ہو تو یہ بھی بیان ہے کہ باقی مضارب کا ہے۔

[2] ایک شخص کی زمین ہے دوسرا اس میں مزارع کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ اُنھوں نے مزارع کا حصہ
کر دیا زمین والے نہ کیا تو باقی اسی کا ہے۔ اسی طرح اس کا اُلٹ بھی ہے۔

[3] ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا، تم میں سے ایک کو طلاق ہے۔ بعد میں ایک سے وطی کی تو دوسری مطلقہ
گی! اس پر قیاس کر کے صاحبینؒ نے فرمایا، اگر ایک شخص اپنی دو لونڈیوں سے کہے تم میں سے ایک آزاد ہے۔ پھر ان
ایک سے وطی کرے تو دوسری آزاد شمار ہوگی۔ مگر امام صاحب نے فرمایا نہیں! صرف وطی سے بات نہ بنے
تک کہ وہ بیان نہ کرے کہ ان میں سے کون آزاد ہے۔ اس لیے کہ لونڈی سے وطی دو طرح حلال ہوتی ہے۔ ملک
اور نکاح سے بھی تو ممکن ہے مولیٰ نے یہ کہنے کے بعد کہ تم میں سے ایک آزاد ہے، ایک کو آزاد کر کے اس سے نکاح
اور اسی سے وطی بھی کی ہو۔ اس لیے محض وطی سے وضاحت نہیں ہوتی۔ لازم ہے کہ وہ بتلائے کہ اس نے وطی

فصل : جبکہ بیانِ حال کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحبِ شرع (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) نے کوئی معاملہ خود ملاحظہ فرمایا اور اس سے نہ روکا تو آپ کی خاموشی گویا اس چیز کا بیان ہے کہ یہ جائز ہے[1]۔ اور جس کو شفعہ کا اختیار ہوا سے بیع کا پتہ چلے اور وہ خاموش رہے تو یہ گویا بیان ہے کہ وہ اس (بیع) پر راضی ہے[2] اور بالغ دوشیزہ کو جب پتہ چلا کہ اس کے سرپرست نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ (اس نکاح کو) ٹھکرا دینے سے خاموش رہی تو یہ گویا رضامندی اور اجازت کا بیان ہے[3] اور آقا نے

---

[1] بسا اوقات خاموشی بھی بہت کچھ کہہ دیتی ہے۔ اسی کو بیانِ حال کہتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ ہے یأمرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر آپ لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں (سورۃ اعراف) آپ کی موجودگی میں کوئی شخص ایک کام کرے اور آپ اسے نہ روکیں تو وہ جائز ہے اگر وہ برا کام ہوتا تو آپ ضرور منع فرماتے۔ لوگ آپکے عہدِ ظاہری میں مکان کرائے پر دیتے تھے۔ زمینیں مزارعت پر دیتے تھے آپ نے کبھی روکا نہ تھا ثابت ہوا یہ جائز امور ہیں۔ اس سے اباحتِ اصلیہ ثابت ہوتی ہے کہ ہر چیز اصلاً مباح ہے پھر اللہ نے جسے چاہا حرام کر دیا تو کسی چیز کے حرام یا ناجائز ہونے کے لیے دلیل اور نص چاہیئے۔ جبکہ نص کا نہ ہونا ہی حلت کی دلیل ہے۔

[2] ایک شخص نے مکان یا جگہ فروخت کی۔ شرع کے نزدیک اس کے پہلو میں رہنے والے کو حق ہے کہ وہ دعویٰ شفعہ کرے کہ اسے میں لینا چاہتا ہوں لیکن جس وقت بیع ہوتی وہ خاموش رہا اسے علم بھی تھا تو اس کی خاموشی اس چیز کی دلیل ہے کہ اسے اس بیع پہ کوئی اعتراض نہیں اس لیے اگر بعد میں وہ دعوائے شفعہ کرے تو مقبول نہیں۔ پاکستان کی عدالتوں میں مروجہ قانون کے مطابق ایک سال تک دعویٰ شفعہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اسلامی اصولوں کے خلاف ہے۔

[3] ایک بالغ لڑکی کا والد یا دادا یا کوئی اور سرپرست کسی شخص سے اس لڑکی کا نکاح کر دے لڑکی کو اختیار ہے کہ پتہ چلنے پر انکار کر دے کہ میں اسے قبول نہیں کرتی۔ وہ نکاح از خود ختم ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ سن کر خاموش رہی تو یہ دلیل ہے کہ اس کی طرف سے اجازت ہے۔ بلکہ لڑکی نکاح کا پتہ چلنے پر کوئی بھی ایسی حرکت کرے جو اس کی ناپسندیدگی پر دلالت کرے تو نکاح اٹھ جاتا ہے۔

جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو بھی گویا بیان ہے اور وہ غلام تجارتی امور میں مأذون ہو جائے گا۔ اور مدعیٰ علیہ نے جب عدالت میں حاضر انکار کر دیا تو اس کا یہ انکار صاحبین کے نزدیک تو اقرار کے طریق پر مال کے لازم آنے رضامندی کے برابر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال خرچ کرنے کے طریق پر۔ حاصل (کلام) یہ ہے کہ جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں خاموشی ہی بیان ہے۔ اسی طریق پر کہتے ہیں کہ بعض کے بولنے اور دوسروں کے خاموش رہنے سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔

ا؎ آقا نے دیکھا بازار میں اس کا غلام کچھ بیچ رہا یا خرید رہا ہے اور وہ اسے کچھ نہیں کہتا نہ ہی کوئی ایسی حرکت کی جو اس کے غصے پر دلالت کرے تو یہ اس کی رضا ہے۔ وہ غلام مأذون ٹھہرے گا۔ اگر اسے رضا نہ شمار کیا جائے تو یہ لوگوں سے دھوکہ دہی ہوگی۔ کیونکہ لوگ تو یہ دیکھ کر کہ اس کا غلام اس کی موجودگی میں خرید و فروخت کر رہا ہے اور اس کی طرف سے کوئی ناپسندیدگی نہیں۔ غلام سے معاملات کر رہے ہیں اب اگر بعد میں یہ کہے کہ مجھے یہ معاملات قبول نہیں تو یہ دھوکہ دہی ہے۔

۲؎ کسی نے عدالت میں دعویٰ کیا کہ فلاں نے میرا ہزار درہم دینا ہے اور دلیل بھی پیش کر دی۔ مگر مدعیٰ علیہ عدالت میں جانے سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں عدالت میں جا کر قسم نہیں اٹھاؤں گا تو عدالت اس پر ہزار درہم لازم کر دے گی۔ البتہ اس انکار کا مفہوم کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک گویا اس کا اقرار ہے کہ میں نے اس کے پیسے دینے ہیں اور میں اس سے قبل جو یہ کہتا رہا ہوں کہ میں نے اس کے پیسے نہیں دینے "یہ جھوٹ تھا"۔ جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کسی مسلمان کو جھوٹ سے متہم کرنا درست نہیں بہتر ہے کہ اس کا معنیٰ یہ ہو کر وہ عدالت کے چکروں سے بچنے کے لیے مال خرچ کر رہا ہے اس لیے وہ ہزار درہم دینے کو تیار ہے عدالت میں جا کر قسم دینے کو تیار نہیں۔

۳؎ چنانچہ خلفائے راشدین نے صحابہ کرام کی موجودگی میں کئی اہم فیصلے کیے صحابہ وہ نفوس قدسیہ تھے کہ خلاف شرع کام دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔ خلفاء کو بھی برملا ٹوک دیتے تھے تو صحابہ کی موجودگی میں کیے جانے والے فیصلے اجماعی فیصلے ہیں۔ یعنی صحابہ کی خاموشی رضا پر دلالت کرتی ہے۔

فصل : وَاَمّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ مَكِيْلًا وَمَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذَالِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِأَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْمِأَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَالِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْقَالَ مِأَةٌ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ اَوْمِأَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ اَوْمِأَةٌ وَثَلَاثَةُ اَعْبُدٍ فَاِنَّهٗ بَيَانٌ اَنَّ الْمِأَةَ مِنْ ذَالِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مِأَةٌ وَثَوْبٌ اَوْمِأَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذَالِكَ بَيَانًا لِلْمِأَةِ وَاخْتَصَّ ذَالِكَ فِيْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ مِأَةٍ وَشَاةٍ وَمِأَةٍ وَثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ۔

فصل : وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوْزُ ذَالِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوْزُ ذَالِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا اَبْطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ مِنَ الْكُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَالِكَ۔ وَلَوْقَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْثَمَنُ الْمَبِيْعِ وَقَالَ وَهِيَ زُيُوْفٌ كَانَ ذَالِكَ بَيَانُ التَّغْيِيْرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَهُوَبَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَاِنْ وُصِلَ ـــــ وَلَوْقَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَ لَهَا كَانَ ذَالِكَ بَيَانَ التَّبْدِيْلِ

عِنْدَ اَبِی حنیفۃَ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ اِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا۔

فصل : بیانِ عطف ایسے ہے کہ آپ کسی کیلی یا وزنی چیز کو ایک مُبہم جملے پر یوں معطوف کریں کہ وہ اس مبہم جملے کا بیان بن جائے اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا، فلاں شخص کے لیے مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو اور گندم کی بوری ہے یہ عطف گویا اس امر کا بیان ہے کہ تمام (سو بھی) اسی جنس سے [1] ہے۔ اسی طرح کسی نے کہا (مجھ پر فلاں کا) ایک سو اور تین کپڑے یا ایک سو اور تین درہم۔ یا ایک سو اور تین غلام ہیں۔ تو یہ (بھی) اس چیز کا بیان ہے کہ سو (بھی) اسی جنس سے ہے جیسے کوئی کہے۔ احد وعشرون درھمًا (ایک اور بیس درہم)[2] بخلاف دوسو

---

[1] جو چیزیں کیل (ناپ) اور وزن (تول) میں آتی ہیں جیسے درہم و دینار روپے پیسے یا گندم چاول دالیں وغیرہ ان میں خرید و فروخت دوسری چیزوں کی نسبت زیادہ ہوتی ہے اور جو چیز زبان پر بار بار لانا پڑے عموماً لوگ اسے مختصر بولتے ہیں اور بعض الفاظ حذف کر دیتے ہیں، جیسے ایک آدمی گندم لیے بازار میں بیٹھا ہو اور آواز لگاتا ہو' دو روپے سیر دو روپے سیر" تو اصل میں پوری بات یوں ہے کہ میں اس گندم کو دو روپے میں ایک سیر کے حساب سے فروخت کرتا ہوں۔ مگر کثرتِ تکرار کی ضرورت نے کلام کو مختصر کرنے پر مجبور کر دیا۔ اسی طرح کیلی اور وزنی چیزوں میں یہ بھی ہوتا ہے کہ معطوف علیہ کی تمیز حذف کر دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ معطوف اس پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے لفلان علی مائۃ ود رھم یعنی میں نے فلاں کا ایک سو اور درہم دینا ہے۔ یہ اصل میں یوں ہے۔ لفلانٍ عَلَیَّ مائۃُ دِرْھَمٍ وَدِرْهَمٌ کہ مجھ پر فلاں کا ایک سو درہم اور ایک درہم مزید لازم ہے۔ مگر اختصاراً لفظِ درہم کو ایک ہی بار بول دیا اور پہلا لفظِ درہم حذف کر دیا کہ دوسرا اس پر دلالت جو کر رہا ہے۔

[2] مُصنّفؒ فرماتے ہیں یہ معطوف علیہ کی تمیز کا حذف کرنا اور معطوف کو اس کا بیان قرار دینا بعض اوقات کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ میں بھی واقع ہوتا ہے لیکن یہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حرفِ عدد ہوں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کپڑا" یا "سو اور بکری" کہنے کے، کیونکہ یہ (لفظ) سو کا بیان نہیں بن سکتا اور واحد کو (جملہ پر) عطف کرنے میں (بیانِ عطف کا معاملہ) اس چیز سے خاص ہے جو (عموماً کسی کے) ذمے میں قرض بن سکے جیسے کیلی اور وزنی اشیاء ہیں۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "سو اور بکری" اور "سو اور کپڑا" کہنا بھی اسی قاعدہ پر بیان بن سکتا ہے[1]۔

فصل : بیانِ تبدیل نسخ ہے۔ (اس لیے) یہ صاحب شرع (اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے ہو تو جائز ہے۔ باقی بندوں کی طرف سے جائز نہیں۔ اسی بنیاد پر کُل کا کُل سے استثناء باطل ہے کیونکہ یہ حکم کی تنسیخ کے مترادف

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اس صورت میں معطوف کی تمیز کا مذکورہ ہونا دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ کی بھی یہی تمیز ہے۔ جیسے لِفُلانٍ عَلَیَّ مائۃٌ وثلاثۃُ اثوابٍ۔ فلاں کے مجھ پر ایک سو اور تین کپڑے ہیں۔ یہ اصل میں یوں ہے۔ لِفُلانٍ عَلَیَّ مِائۃُ ثوبٍ وثلاثۃُ اثوابٍ فلاں کے مجھ پر ایک سو کپڑے اور تین اور کپڑے لازم ہیں۔ یہ اسی طرح ہے۔ جیسے احدٌ وعِشرونَ درھمًا ہے کہ احد اور عشرون دو مختلف حرفِ عدد ہیں مگر دونوں کی ایک ہی تمیز مذکور ہے اس لیے کہ دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے۔ یہی حال مائۃٌ وثلاثۃُ اثوابٍ کا ہے۔

[1] اسی بیانِ عطف پر جو کیلی اور وزنی چیزوں میں چلتا ہے امام ابو یوسف نے قیاس کرتے ہوئے فرمایا لفلانٍ علی مائۃٌ وشاۃٌ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور بکری لازم ہے' کا بھی یہی معنیٰ ہے کہ ایک سو بکری اور ایک مزید بکری لازم ہے۔ یعنی لفظِ شاۃ، مائۃ کی تمیز پر دال ہے۔ مگر امام صاحب اور امام محمدؒ فرماتے ہیں یہ بیان صرف کیلی اور وزنی چیزوں میں چلتا ہے۔ دوسری چیزوں میں نہیں۔ کیونکہ یہ عموماً بطورِ قرض لوگوں کے ذمے آتی رہتی ہیں اور ان کا اقرار عموماً کیا جاتا ہے۔ اس لیے ماۃ و درھم میں بیانِ عطف بنتا ہے۔ مائۃٌ وشاۃٌ میں نہیں۔ مائۃ وشاۃٌ میں بتلانا پڑے گا کہ مائۃ سے کیا مراد ہے۔ یاد رہے یہاں مصنف نے جو واختص ذالك فی عطفِ الواحد فرمایا ہے۔ اس میں واحد سے یہ مراد ہے کہ جو حرفِ عدد نہ ہو جیسے کہ ماۃ وثلاثۃ اثواب میں معطوف حرفِ عدد ہے کہ اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں کہ معطوف علیہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے اور (اسی قاعدہ پر) اقرار، طلاق اور آزادی دینے سے رجوع جائز نہیں۔ کیونکہ یہ نسخ ہے اور بندے کو یہ اختیار نہیں[1] اور اگر کسی نے کہا، مجھ پر فلاں کا ایک ہزار یا مبیع کی قیمت لازم ہے اور (ساتھ ہی) کہا "وہ ہزار کھوٹے سکے ہیں" تو صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغیر ہے جو ملا کر بولا جائے تو صحیح ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے جو (کسی صورت) صحیح نہیں خواہ ملا کر بولا جائے[2]۔ اور اگر کسی نے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اور معطوف دونوں میں سے ایک ہی چیز مراد ہوتی ہے۔ یہ وضاحت اس لیے ضروری ہے مائۃٌ وثوبان یا مائۃٌ وثیابٌ کا بھی وہی حکم ہے جو مِائۃٌ وثوبٌ کا ہے کہ اس میں متکلم کو پڑے گا کہ مائۃ سے کیا مراد ہے؟

[1] بیانِ تبدیل یہ ہے کہ ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم لایا جائے یعنی اسے نئے حکم سے تبدیل کر دیا جائے لہٰذا ارشاد باری ہے واذا بَدّلنا آیۃً مکانَ آیۃٍ اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت کو تبدیل کر دیتے ہیں (سورۂ نحل آیت ۱۰۱) اسے نسخ کہتے ہیں۔ قرآن میں ہے ما ننسخ من ایۃٍ او ننسہا نأتِ بخیرٍ منہا او مثلہا۔ (سورۂ بقرہ) یہ صرف اللہ کا اور اس کے حکم سے اس کے رسول کا حق ہے۔ باقی بندوں کے لیے یہی حکم ہے کہ وہ اپنا بیان بدل نہیں سکتے۔ نہ اسے منسوخ کر سکتے ہیں۔ داوفوا بالعہد۔ المسلم اذا وعَدَ وفا۔ سوا ان امور کے جن میں خود شریعت نے تبدیلِ حکم کی اجازت دی ہے جیسے طلاق، خلع اور عزلِ وکیل وغیرہ' اسی لیے لہٗ علَیَّ الفٌ الا الفًا میں استثناء درست نہیں کیونکہ یہ کل کا کل سے استثناء ہے گویا یہ اقرار سے رجوع ہے اور اقرار، طلاق اور آزادی دینے سے رجوع جائز نہیں۔ تین طلاق دے کر اس سے رجوع ممکن نہیں، بلکہ ایک طلاق سے رجوع بھی دقتی ہے۔ اگر اس کے بعد دو اور طلاقیں دے دیں تو پہلی بھی متحقق ہو کر مغلظہ بن جاتی ہے اور یونہی کسی کا غلام کو آزاد کر کے اس سے رجوع جائز نہیں۔ کیونکہ یہ تبدیلِ حکم ہے جو بندے کے اختیار میں نہیں۔

[2] قرض میں اور خرید کردہ مال کی قیمت میں ہمیشہ کھرے سکے ہی لازم آتے ہیں نہ کہ کھوٹے، اس لیے اس کا ساتھ ہی یہ کہنا کہ وہ کھوٹے سکے ہیں گویا اپنے اقرار سے رجوع ہے اور یہ جائز نہیں، یہ امام صاحبؒ کا مسلک ہے۔ صاحبین کے نزدیک یہ بیانِ تغیر ہے کیونکہ اس نے مطلقاً اقرار سے رجوع نہیں کیا صرف وصف بدلی ہے۔ کھروں کی جگہ کھوٹے سکے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کہا، مجھ پر اس لونڈی کی قیمت سے فلاں کا ایک ہزار درہم لازم ہے جو اس نے مجھے بیچی تھی اور میں نے لونڈی پر قبضہ نہیں کیا تھا اور حال یہ ہو کہ وہ لونڈی کہیں دستیاب نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے۔ کیونکہ مبیع کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں۔ اس کی قیمت کے لازم ہونے کا اقرار کرنا گویا اس چیز کا (بھی) اقرار ہے کہ قبضہ بھی ہوا تھا۔ اس لیے کہ اگر قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع ہی باطل ہو جاتی ہے اور قیمت لازم نہیں[۱] رہتی۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: رکھے ہیں۔ تاہم امام صاحب کی بات میں وزن زیادہ ہے۔

[۱] جب کوئی چیز خریدی جاتے اور خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل بائع کے ہاں وہ ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو جاتی ہے۔ اگر بائع نے رقم لی ہے تو اسے لوٹانا لازم ہے۔ اس لیے اگر کوئی کہتا ہے کہ میں نے فلاں کی اتنی رقم دینا ہے کیونکہ میں نے اس سے لونڈی خریدی تھی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے لونڈی پہ قبضہ بھی کیا تھا۔ ورنہ قبضہ نہ کیا ہو تو رقم کیسے لازم آتے اس لیے ساتھ میں اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا اپنی ہی کہی ہوئی بات سے رجوع ہے جو جائز نہیں۔

البحث الثانی

فی سُنّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وهی اکثر من عَدَدِ الرَّمْلِ وَالحَصٰی۔

فصل : (فی اَقسامِ الخَبَرِ) خبرُ رسولِ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ بِمنْزِلَةِ الکتاب فی حقِّ لُزومِ العِلمِ وَالعَمَلِ بِهٖ فَاِنَّ من اَطاعهٗ فقد اطاعَ اللهَ فما مَرَّ ذِکْرُهٗ من بحثِ الخاصِّ والعامِّ والمشترَكِ والمُجمَلِ فی الکتابِ فَهُوَ کذالکَ فی حقِّ السُّنَّةِ اِلّا اَنَّ الشُبْهَةَ فی بابِ الخبرِ فی ثُبوتِهٖ مِنْ رسُولِ اللهِ صلَّی الله علیه وَسَلَّمَ وَاتِّصالِهٖ بِهٖ وَلِهٰذا المعنی صَارَ الخبرُ علٰی ثلاثةِ اَقسامٍ قِسْمٌ صَحَّ مِن رسُولِ اللهِ صلی الله عَلَیْهِ وَسَلَّم وثَبَتَ منه بِلا شُبْهَةٍ وهُوَ المتواتِرُ۔ وَقسمٌ فیه ضَربُ شُبْهَةٍ وَهُوَ المَشهورُ۔ وقسمٌ فیهِ احْتِمالٌ وشُبهةٌ وهو الآحادُ۔ فَالمُتَواتِرُ مَا نقلهٗ جَماعةٌ عَن جَماعَةٍ لا یُتَصَوَّرُ تَوافُقُهُم علی الکِذْبِ لِکَثْرَتِهِم وَاتَّصَلَ بِكَ هٰکذا۔ مثالُهٗ نقلُ القرآنِ وَاعدادُ الرَّکعاتِ ومَقادِیرُ الزَّکوٰةِ۔ وَالمشهورُ مَاکَانَ اَوَّلُهٗ کَالاٰحادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِی العَصرِ الثّانی وَالثَّالثِ وتَلَقَّتْهُ الاُمَّةُ بِالقُبولِ فَصارَ کَالمُتَواتِرِ حتّٰی اتَّصَلَ بِكَ وذالِكَ مِثْلُ حَدِیْثِ المَسْحِ

علی الخُفِّ وَالرَّجْم فی بابِ الزِّنَا۔ ثم المتواتِرُ یُوجِبُ العِلمَ القَطْعِیَّ ویکونُ رَدُّہٗ کُفرًا وَالمَشْھُورُ یُوجِبُ علمَ الطَّمانِیْنَۃِ ویکونُ رَدُّہٗ بِدْعَۃً۔ وَلَاخِلافَ بَینَ العُلَمَآءِ فی لُزومِ العمل بِھِما وَاِنَّمَا الکَلامُ فی الاٰحادِ فنقُولُ خبرُ الواحِدِ ھُوما نَقلہٗ واحدٌ عن واحدٍ اوواحدٌ عن جماعۃٍ اوجماعۃٌ عن واحدٍ وَلَاعِبْرَۃَ لِلعَدَدِ اذا لم تَبْلُغْ حَدَّ المَشھُورِ وَھو مُوجِبُ العَمَلِ بِہٖ فی الاَحکامِ الشَّرعِیَّۃِ بِشَرطِ اِسْلامِ الرَّاوِی وَعَدَالَتِہٖ وضَبْطِہٖ وعَقْلِہٖ وَاتِّصالِہٖ بِکَ ذالکَ مِنْ رَسولِ اللّٰہِ عَلَیْہِ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلامُ بِھٰذَا الشَّرطِ۔

دوسری بحث

رسُول کریم صلّی اللہ علیہ وسلم کی سُنّتِ مُبارکہ کے متعلق ہے اور سُنّتِ نبویہ کی تعداد ریت کے ذرّوں اور (سب دُنیا کے) کنکروں سے بھی زیادہ[1] ہے۔

[1] جب کتاب اللہ کی بحث ختم ہوتی تو مصنفؒ نے سنّتِ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان شروع فرمایا۔ لفظ سُنّت کا معنیٰ طریقہ و دستور ہے اور اصطلاحِ اُصول میں سُنّت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، سکوت اور صحابہ کرام کے اقوال وافعال پر صادق آتی ہے۔ یاد رہے سنت اور حدیث میں چند اعتبار سے فرق ہے سُنّت قول وفعل سب کو شامل ہے۔ حدیث صرف قول کو کہتے ہیں۔ حدیث منسوخ بھی ہوسکتی ہے۔ سُنّت منسوخ نہیں ہوتی۔ جو کام نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداءً کیا بعد میں چھوڑ دیا جیسے رکوع میں جاتے اور اس سے اُٹھتے ہوئے رفع یدین کرنا یا بلند آواز سے آمین کہنا، یہ حدیث تو ہے مگر سُنّت نہیں، سُنّت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان افعال واقوال کا نام ہے جو غیر منسوخ ہیں اور جن پر آپ اپنی اُمّت کو چھوڑ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فصل۔ (حدیث کی اَقسام کے متعلق) رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی حدیث اس بارہ میں کہ اس پر یقین رکھنا اور عمل کرنا لازم ہے۔ قرآن کی طرح ہے۔ کیونکہ جو آپ کی اطاعت کرے وہ اللہ کی اطاعت کرنے والا ہے۔ تو (دیکھیے) جو کتاب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کر گئے۔ اسی طرح صحابہ کرام بالخصوص خلفاءِ راشدین کے اقوال و افعال بھی سُنّت کہلاتے ہیں۔ جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ (سنن ابی داؤد)

لہ یہاں سُنّت کی جگہ خبر یعنی حدیث کا لفظ اس لیے بولا گیا کہ خاص، عام اور دیگر اصطلاحاتِ اصول قول میں جاری ہوتی ہیں فعل میں نہیں۔ بعد ازاں مصنفؒ نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد واجب الاطاعت ہونے میں قرآن کی طرح ہے اور اس پر خود قرآن نے بہت زور دیا ہے کہ نبی کی اطاعت اللہ ہی کی اطاعت ہے ارشادِ رب تعالیٰ ہے فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما۔ تو قسم ہے تیرے رب کی، وہ ہرگز مومن نہیں ہو سکتے تاآنکہ وہ اپنے مابین اٹھنے والے ہر جھگڑے میں آپ کو حاکم نہ مان لیں پھر آپ جو فیصلہ کریں اس کے متعلق وہ اپنے دلوں میں کچھ شبہ نہ پائیں اور یوں تسلیم کریں جیسے حق ہے۔ (سورۂ نسآء آیت ۶۵) ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا۔ رسُول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ تمھیں دے دیں لے لو اور جس سے روکیں رک جاؤ۔ (سُورہ حشر آیت ۷) من يطع الرسول فقد اطاع الله۔ جس نے رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ (سُورہ نسآء آیت ۸۰) اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ یاد رکھو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو چیز حرام کر دیں وہ اسی طرح ہے۔ جیسے اسے اللہ نے حرام کیا۔ ابن ماجہ مقدمہ صفحہ ۳، مسند احمد جلد چہارم ص ۱۳۱۔ اور اگر حدیث کو حجت نہ مانا جائے تو تین مفاسد لازم آتے ہیں۔ اوّل[۱]، قرآن کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہو سکتا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوتا تھا۔ آپ اُمت کو قرآن بتلاتے۔ اگر آپ کا قول حجت نہ ہو تو قرآن کا منزل
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ

اللہ کے باب میں خاص، عام، مشترک اور مجمل کی بحثیں گذر چکی ہیں وہ حدیث نبوی میں اسی طرح (جاری) ہیں۔ البتہ حدیث میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور آپ تک متصل ہے (یا نہیں[1]) اسی سبب سے حدیث کی تین اقسام ہوگئی ہیں۔ اوّل، قسم یہ ہے کہ وہ واقعتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہو اور بلا شبہ اس کا آپ کی طرف سے ہونا ثابت ہو۔ وہ متواتر کہلاتی ہے۔ دوم وہ ہے جس میں ایک طرح کا شبہ ہو، وہ مشہور کہلاتی ہے۔ سوم وہ ہے جس میں احتمال (بھی) ہو اور شبہ بھی۔ ایسی احادیث کو آحاد کہا جاتا[2] ہے۔ تو متواتر حدیث وہ ہے جسے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: من اللہ کیسے معلوم اور ثابت ہو سکتا ہے۔ دوم قرآن کو حدیث کے بغیر سمجھا کیسے جائے۔ اللہ نے جنت و نار کے متعلق ارشاد فرمایا ہے۔ انکے طبقات ذکر کیے ہیں، جنہیں ہم نہیں جانتے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی تشریح فرمائی۔ اللہ فرماتا ہے۔ واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيًّا (سورۃ مریم آیت ۵۹) اب غیّ کیا ہے یہ حضور نے بتلایا۔ اس طرح اور ان گنت مقامات ہیں۔ سوم حدیث کو حجت نہ مانیں تو قرآن پر عمل ناممکن ہے۔ اللہ نے فرمایا اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ اب نماز کیسے پڑھیں زکوٰۃ کیسے دیں۔ یہ حدیث کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔

[1] حدیث بھی اپنی فصاحت و بلاغت میں قرآن کریم کی طرح بلند پایہ رکھتی ہے اس کے الفاظ میں بھی بے پناہ معنوی گہرائی اور ہمہ گیری ہے۔ کیونکہ حدیث بھی وحی الٰہی ہے۔ گو غیر متلو اس لیے اس میں قرآن کی طرح خاص، عام مشترک، مؤول اور حقیقت و مجاز سب موجود ہیں۔ تاہم چونکہ بحث کتاب اللہ میں یہ چیزیں اپنی تشریح و تفصیل سے گذر چکی ہیں۔ اس لیے یہاں ان کا اعادہ ضروری نہیں۔ البتہ حدیث میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ آیا یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں۔ جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ واقعتاً آپ ہی کی ارشاد کردہ ہے تو اس کا ماننا قرآن ہی کی طرح فرض ہے۔ اور انکار کفر، اسی لیے کسی بھی سنت کی تحقیر اس حیثیت سے کہ یہ سنت رسول ہے کفر ہے۔

[2] تو حدیث کی سند اور اس کے ثابت عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کی حیثیت سے حدیث کی تین اقسام ہیں۔ اوّل متواتر ہے۔ اس کی سند میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا۔ دوم مشہور ہے۔ اس میں شبہ تو ہوتا ہے مگر بہت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایک جماعت نے دوسری جماعت سے روایت کیا ہو (اور ہر جماعت کی تعداد
ہو کہ) ان کا جھوٹی بات پہ متفق ہونا ان کی کثرت کی وجہ سے تصوّر نہ کیا جاسکے
اسی طرح وہ حدیث تمھارے پاس (جماعت در جماعت) پہنچے۔ اس کی مثال قرآن
کا (ہم تک) منتقل ہونا ہے اور رکعاتِ نماز کی تعداد اور زکوٰۃ کی مختلف مقداریں
ہیں۔ اور مشہور وہ حدیث ہے جس کا آغاز (دورِ صحابہ میں) تو خبرِ واحد کی طرح ہو
دوسرے اور تیسرے دور (تابعین و تبع تابعین کے ادوار) میں مشہور ہو جاتے ا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ضعیف اسی لیے مصنف نے شبھۃ کی بجائے ضربُ شبھۃ فرمایا۔ سوم خبر
ہے۔ اس کی سند میں مشہور کی نسبت قوی شبہ ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی کہ آیا یہ رسُول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت
یا نہیں۔ تاہم یہ شبہ و احتمال محض علم کی حد تک ہے عمل کے لیے یہ حدیث بھی حجت ہے۔

لہ یاد رہے جب ایک حدیث بہت سارے محدثین مختلف اسناد کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ جن
سے ہر سند فنی اعتبار سے صحیح ہے اور تمام اسانید دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ دورِ صحابہ سے لے کر ائمہ حدیث کے
دور تک ہر زمانہ میں یہ حدیث جماعت در جماعت نقل ہوئی ہے اور ان میں سے ہر جماعت کی تعداد اتنی
تھی کہ یہ باور نہیں کیا جاسکتا کہ مختلف شہروں میں رہنے والے اس قدر جلیل القدر اہل علم و اہل تقویٰ اتنی کثرت
کے ساتھ ایک جھوٹی بات پر اتفاق کرلیں تو وہ حدیثِ متواتر ہے۔ ایسی احادیث تو بہت ہیں جو معنیٰ کے اعتبار
سے متواتر ہیں۔ چنانچہ انا خاتم النبیین لا نبی بعدی، یہ حدیث اپنے معنیٰ کے اعتبار سے متواتر ہے۔
کیونکہ مختلف الفاظ کے ساتھ یہ معنیٰ اتنی احادیثِ صحیحہ میں وارد ہے کہ ان کا شمار مشکل ہے۔ اسی لیے عقیدۂ ختم نبوت
یا حضرت عیسیٰ کے آخر زمانہ میں نزول کا انکار کفر ہے کہ یہ امور تواتر سے ثابت ہیں۔ البتہ لفظاً و معناً دونوں طرح سے
کسی حدیث کا متواتر ہونا بہت کم ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ انما الاعمال بالنیات کے علاوہ کوئی حدیث
لفظاً متواتر نہیں مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ اسی طرح جماعت در جماعت یہ حدیث تم تک پہنچے یہ انہی احادیث
کے متعلق ہے جو کتبِ حدیث میں مدوّن نہیں جو مدوّن ہیں۔ انکے لیے سنداً ہم تک پہنچنا ضروری نہیں وہ تحریراً ہم تک
پہنچ گئی ہیں اور وہ بایں اعتبار متواترہ ہیں کہ محدثین کی جماعتِ کثیرہ نے انھیں ہم تک اپنی کُتب کے ذریعہ سے پہنچا دیا۔

امت نے اسے قبولیت کے ساتھ سینے سے لگایا ہو اور اس کا حال متواتر والا ہو گیا ہو اور اسی شہرت کے ساتھ وہ تم تک پہنچے اور اس کی مثال خُفّے پر مسح اور باب زنا میں رجم والی حدیث[1] ہے۔ پھر متواتر تو علمِ قطعی ثابت کرتی ہے اور اس کا اِنکار کفر ہے اور مشہور اطمینان بخش علم ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار (کُفر نہیں) بدعت ہے۔ اور ان دونوں (متواتر اور مشہور) پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف[2] نہیں۔ اختلاف تو خبر واحد میں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خبرِ واحد وہ حدیث ہے جسے ایک شخص نے کسی ایک شخص سے یا کسی ایک شخص نے ایک جماعت سے یا کسی جماعت نے کسی ایک شخص سے روایت کیا ہو اور (جماعت کی) تعداد کا جبکہ وہ حدیثِ مشہور کی حد تک نہ پہنچے کوئی اعتبار نہیں[3]۔ خبر واحد احکامِ شرعیہ میں

---

[1] حدیث مشہور کا اول خبر واحد کی طرح ہے اور آخر متواتر کی طرح یعنی دور صحابہ میں وہ ایک یا دو صحابیوں کے پاس تھی پھر اگلے ادوار میں یعنی تابعین و تبع تابعین کے ہاں اتنی مشہور ہو گئی کہ وہ جماعت در جماعت روایت ہونے لگی جیسے خُفّے پر مسح کی حدیث ہے۔ مصنفؒ نے حدیث رجم کو مشہور میں داخل فرمایا ہے۔ مگر دیگر علماء کی تحقیق کے مُطابق پچاس سے زائد صحابہ کرام نے عہد نبوی میں ہونے والے واقعاتِ رجم بیان کیئے ہیں۔ اس لیے رجم کا تواتر سے ثبوت ہے۔

[2] تواتر سے جو علم (مسئلہ) ثابت ہو اس کا انکار کُفر ہے۔ چنانچہ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر اور صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ وغیرہ تواتر سے ثابت ہیں۔ ان کا انکار کُفر ہے اور حدیثِ مشہور سے جو علم ثابت ہو اس کا انکار کرنا کفر نہیں مگر شریعت کے مقابلہ میں تحکم ہے جسے بدعت و گمراہی کہا جاسکتا ہے اور متواتر و مشہور دونوں سے ثابت ہونے والے امور پر عمل واجب ہے اور ان کا ترک حرام۔ اسی لیے مشہور کے ساتھ قرآن کے عام کو خاص اور مطلق کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ تین طلاقوں کے بعد شوہر ثانی کا وطی کرنا پہلے شوہر سے نکاح کی حلت کے لیے لازم ہے ورنہ نکاح حرام ہے' یہ خبر مشہور ہی سے ثابت ہے حالانکہ قرآن نے صرف نکاحِ ثانی کا حکم دیا ہے۔

[3] خبر واحد وہ ہے جو صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں شہرت نہ پا سکی اس کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عمل واجب کرتی ہے۔ بشرطیکہ (ہر) راوی کا اسلام، اس کی عدالت، اس کا عقل (کی سلامتی) اور اس کا اس حدیث کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تم تک اسی متصل کرنا ثابت ہو۔

ثُمَّ الرَّاوِی فِی الْاَصْلِ قِسمانِ مَعْرُوفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجتِهادِ کَالْخُلفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَعَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُودٍ وَعَبدِ اللهِ بن عباسٍ وعبدِ اللهِ بن عُمَرَ و زیدِ بنِ ثابتٍ وَمعاذِ بنِ جَبَلٍ وَاَمثالِهِمْ رَضِیَ اللهُ تَعَالی عنهم فَاِذا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوایَتُهُم عَنْ رسولِ اللهِ عَلَیْهِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلامُ یکونُ الْعَمَلُ بِرِوایَتِهِمْ اَولٰی من العَمَلِ بالْقِیاسِ وَلِهٰذا رَوٰی محمّدٌ حَدیثَ الْاِعْرابِیِّ الَّذِی کان فی عَینِهٖ سوءٌ فی مِسْئَلَةِ القَهْقَهَةِ وَتَرَكَ القِیاسَ بِهٖ وَروٰی حدیثَ تأخِیرِ النِّساءِ فی مَسْئَلَةِ المُحاذاتِ وَتَرْكَ القیاسِ بِهٖ وَروٰی عن عائشةَ حدیثَ الْقَیْئِ وَتركَ القیاسَ بِهٖ وَروٰی عَنِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: راوی حد شہرت کو نہ پہنچ سکے، خواہ ایک صحابی سے چند تابعین نے لی ہو یا چند صحابہ سے ایک تابعی نے اور یا ایک صحابی سے ایک تابعی نے بہرحال وہ اپنے اندر حدیث مشہور والی قوت نہیں رکھتی اس سے کسی امر کو حرام یا فرض نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ واجب کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ حدیث صحیح ہو۔ یعنی اس کے راویوں میں سے کوئی بھی بداعتقاد، بدکردار یا سہو و نسیان کا شکار نہ ہو۔ خبر واحد سے وجوب ثابت ہونے کے کئی دلائل ہیں۔ قرآن سے فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین الخ (سورۃ توبہ آیت ۱۲۲) حدیث سے بریرہؓ کا واقعہ کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا کہ یہ گوشت صدقہ کا ہے تو آپ نے اس کی تصدیق فرمائی یا تحویل قبلہ کی خبر ایک شخص نے کسی گاؤں میں جا کر دی تو انھوں نے اسی وقت رُخ بدل لیا اور اجماع سے صحابہ کا الائمۃ من قریش پر ابو بکر صدیقؓ سے سن کر عمل کرنا وغیرہ

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ حديثَ السَّهْوِ بَعدَ السَّلامِ وَتركَ القِياسِ بِهِ ۔ وَالقِسْمُ الثّانى من الرُّواةِ هُمُ المَعْرُوفُوْنَ بِالحِفْظِ وَالعَدَالَةِ دُونَ الاجتهادِ وَالفتوىٰ كَاَبِى هُرَيْرَةَؓ وَاَنسِ بنِ مالكٍؓ ، فَاِذا صَحَّتْ ، روايةُ مِثْلِهِما عِنْدكَ فَاِنْ وَافَقَ الخبرُ القِياسَ فلاخفاءَ فى لُزومِ العَمَلِ بِهِ وَاِنْ خالَفَهُ كانَ العَمَلُ بالقياسِ اَولىٰ ۔ مثالُهُ ما روىٰ اَبوهُرَيرةَؓ الوُضوءُ مِمّا مَسَّتْهُ النَّارُ فقال لهُ ابْنُ عَبّاسٍؓ اَرَأَيْتَ لوتَوَضَّأْتَ بِمَآءٍ سَخِيْنٍ اَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَكَتَ ۔ وَاِنّما رَدَّهُ بِالقياسِ اِذْ لوكان عِنْدَهُ خَبَرٌ لَرَواهُ وَعلىٰ هٰذا تَرَكَ اَصحابُنا روايةَ اَبِى هُرَيْرَةَ فِى فى مَسْئَلَةِ المُصَرّاةِ بِالْقِيَاسِ وَبِاعْتِبارِ اخْتِلافِ اَحوالِ الرُّواةِ قُلْنَا شَرطُ العَمَلِ بخبرِ الواحِدِ اَنْ لّا يكُونَ مُخالِفاً لِلكتابِ وَالسُّنَّةِ المَشْهُورَةِ وَاَن لايكونَ مُخالِفاً لِلظّاهِرِ قال عَلَيْهِ السّلامُ تُكْثَرُ لَكُمُ الاَحادِيْثُ بَعْدِى فاذا رُوِىَ لكم عَنِّى حديثٌ فَاعْرِضُوهُ على كتابِ اللهِ فَما وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَاخالَفَ فَرُدُّوهُ وَتحقيقُ ذالِكَ فِيمَا رُوِىَ عَن عَلِىِّ بْنِ اَبى طالِبٍ اَنَّهُ قال كانَتِ الرُّواةُ على ثَلاثَةِ اَقْسامٍ مُؤمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رسُولَ اللهِ صلّى اللّٰه عليه وسلم وَعرفَ كَلامَهُ وَاعرابِىٌّ جَآءَ مِن قَبيلَةٍ فَسَمِعَ بَعضَ ما سَمِعَ وَلَمْ يَعرِفْ حقيقةَ كَلامِ رَسُوْلِ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَعَ اِلىٰ قَبِيْلَتِهِ فَروىٰ

بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عليه وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهٗ فَرَوٰى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرٰى فَسَمِعَ مِنْهُ اُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهٰذَا الْمَعْنٰى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ

پھر راوی اصل میں دو قسم پر ہے، پہلی قسم وہ راوی ہے جو علم واجتہاد کے سا[تھ] مشہور ہو۔ جیسے خلفاءِ اربعہ (ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی اور علی مرتضیٰ) عبد[اللہ] بن مسعود، عبد بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل رضی اللہ ع[نہم] اور ایسے ہی دیگر صحابہ کرام۔ جب تمہیں نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان صحا[بہ] کی روایت صحت کے ساتھ پہنچے تو اس پر عمل کرنا قیاس پر عمل پیرا ہونے سے بہتر ہے[1]۔ اسی لیے امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ لگانے کے مسئلہ میں اس اعرابی کی [حدیث] روایت کی جس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا او[ر]

---

[1] کچھ صحابہ وہ تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے یہ ملکہ عطا فرمایا تھا کہ وہ حدیث سن کر اس کا نہ صرف صحیح مفہوم سمجھ[تے] بلکہ اس سے مسائل بھی استنباط کرتے۔ انہی لوگوں کے متعلق آیہ کریمہ ہے۔ ولو ردوہ الی الرسول والیٰ اولی الا[مر] منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم (سورہ نساء آیت ۸۳) ان میں خلفاءِ اربعہ، عبادلہ ثلاثہ حضر[ت] زید بن ثابت جو کاتب وحی تھے اور معاذ بن جبل جیسے لوگ ہیں۔ حضرتِ معاذ نے یمن کا قاضی بن کر جاتے ہوتے کہا[:] اگر مجھے کسی مسئلے کا حل قرآن وسنّت سے نظر نہ آیا تو اَجْتَهِدُ بِرَأْيِي میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو اگر ک[سی] ایسے مجتہد صحابی کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو یقیناً قیاس کو چھوڑ کر حدیث پہ عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس [نے] روایت بالمعنیٰ بھی کی ہے تو یقیناً صحیح معنیٰ کے ساتھ کی ہے، کہ وہ معنیٰ کو خوب سمجھتا ہے، مگر اس میں شرط [یہ ہے] کہ وہ حدیث صحیح سند کے ساتھ ہم تک پہنچے۔ اگر وہ حدیث ہی موضوع ہو اس کے کسی راوی کی بداعتقادی [یا] کا وضاع ہونا ثابت ہو جائے تو قیاس ہی پہ عمل ہوگا۔

کے (نمازی کے) برابر کھڑا ہونے کے مسئلہ میں آپ نے عورتوں کو پیچھے کرنے کے متعلق حدیث روایت کی اور اس کی بناء پر قیاس ترک کر دیا اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث قئے روایت کرتے ہوئے اس کے سبب قیاس ترک کر دیا اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے (سجدۂ) سہو کے متعلق حدیث روایت کی اور قیاس ترک کر دیا[۱] اور دوسری قسم ان راویوں کی ہے جو قوتِ حافظہ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ، جیسے ابوہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما۔ تو

---

[۱] صحابہ کرام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ اتنے میں ایک شخص آیا جس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی، وہ کنوئیں میں جا گرا بعض لوگ نماز میں ہنس پڑے۔ نماز کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصّلوٰة والوضوء جميعًا۔ خبردار! تم میں سے جو لوگ زور سے ہنسے ہیں وہ نماز اور وضوء دونوں لوٹائیں۔ یہ حدیث طبرانی نے ابوموسیٰ اشعری سے، ابن عدی نے ابن عمرؓ اور دارقطنی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی تو قہقہہ سے وضوء ٹوٹنا خلافِ عقل ہے کیونکہ وجود سے کوئی نجاست خارج نہیں ہوتی۔ مگر امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے قیاس کو ٹھکرا کر نماز میں ہنسنے سے وضوء کے ٹوٹ جانے کا فتویٰ دیا۔ احناف کے علاوہ کسی فقہ میں قہقہہ سے وضوء ٹوٹنے کا حکم نہیں ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں بنی اسرائیل کے مرد اور عورتیں اکٹھے صفوں میں کھڑے ہو کر نماز پڑھتے تھے، تو تم عورتوں کو پیچھے رکھو جیسے کہ انھیں اللہ نے پیچھے رکھا ہے۔ (مسندِ عبدالرزاق) اسی طرح بخاری شریف میں واقعہ مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں نماز پڑھائی تو عورت کو سب سے پیچھے کھڑا کیا۔ اس سے استدلال کر کے ائمہ احناف نے عورت کا صف میں مرد کے ساتھ کھڑا ہونا مفسدِ صلوٰۃ قرار دیا ہے جبکہ قیاس اسے تسلیم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ بھی صرف احناف کے ہاں ہے۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جسے نماز میں قئے یا نکسیر آجائے ...... وہ جا کر وضوء کرے پھر وہیں سے نماز شروع کر دے اگر اس نے کلام نہ کیا ہو (ابن ماجہ، دارقطنی) جبکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ قئے معدے کے بالائی حصے سے آتی ہے جبکہ نجاست معدے کے زیریں حصے سے نکلنے والی بڑی آنت میں جا کر بنتی ہے اور پیشاب مثانے میں جا کر بنتا ہے تو جب تک نجاست خارج نہ ہو۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جب ان جیسے کسی صحابی کی روایت صحت کے ساتھ تم تک پہنچے تو (دو صورتیں ہیں) اگر وہ حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی اشکال نہیں اور اگر اس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا بہتر[1] ہے۔ اس کی مثال وہ ہے کہ ابوہریرہ رضؓ نے روایت کیا کہ جس چیز کو آگ نے چھوا ہو اس (کو کھانے) سے وضوء (واجب) ہے تو ابن عباس رضؓ نے ان سے کہا تمھارا کیا خیال ہے اگر تمھیں گرم پانی سے وضوء کرنا پڑے تو وضوء کر لو گے؟ ابوہریرہؓ خاموش ہو گئے تو آپ نے اس کو قیاس ہی سے رد کیا۔ کیونکہ اگر ان کے پاس حدیث ہوتی تو اسے ضرور روایت

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیئے مگر احناف اور حنابلہ کے نزدیک منہ بھر کر قے مذکورہ حدیث کے مطابق نماز توڑ دیتی ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میں سے کسی کو نماز میں شک ہو جائے تو وہ نماز مکمل کر کے دو سجدے دے لے (ترمذی کے سوا تمام صحاح) جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے قبل ہو جیسا کہ امام شافعی کا مسلک بھی ہے۔ مگر احناف نے قیاس پر حدیث مقدم رکھی اور تمام مسائل میں حدیثِ صحیح کے بالمقابل قیاس کو ٹھکرا دیا۔

[1] کچھ صحابہ حفاظِ حدیث تھے مگر مجتہد نہ تھے ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو فقہاءِ احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کے نزدیک قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ صحابہ میں روایت بالمعنیٰ عام تھی اور ممکن ہے اس غیر مجتہد صحابی نے حدیث کا مطلب نہ سمجھا ہو اور اپنے لفظوں میں حدیث کا مفہوم یوں بیان کیا ہو کہ اصل مفہوم ہی بدل گیا۔ اس لئے بہتر ہے کہ قیاس کو لے لیا جائے۔ مصنفؒ نے بھی عیسیٰ بن ابان کی پیروی کی۔ مگر صحیح وہی ہے جو اس کے بالمقابل احناف میں سے امام ابوالحسن کرخی کا مسلک ہے کہ ہر عادل راوی کی مروی حدیث قیاس پر مقدم ہے اور صحابہ تمام عادل ہیں۔ کل اصحابی عدولٌ اسی لیے سیدنا عمر فاروق نے جنین کے مار دینے میں حمل بن مالک صحابی سے حدیث سن کر پانچ سو درہم لازم کیے حالانکہ وہ خلافِ قیاس ہے (نور الانوار) رہا یہ کہنا کہ شاید صحابی نے معنیٰ بدل دیا ہو؟ ایک وہم ہے۔ صحابہ اہلِ لسان تھے وہ اگر روایت بالمعنیٰ بھی کریں تو اس قدر تفاوت نہیں ہو سکتا کہ معنیٰ ہی الٹ ہو جائے ورنہ اس طرح تو مرویاتِ صحابہ پر اعتبار ہی اُٹھ جائے گا۔

کرتے۔ اسی بُنیاد پر ہمارے فقہا نے اس اونٹنی کے متعلق جس کا دودھ زیادہ ظاہر کرنے کے لیے اسے دوہا نہ گیا ہو' ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل نہیں کیا[2]۔ اور راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کا اعتبار کرتے ہوتے ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ قرآن اور سُنّتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور ظاہر[3] (دُنیا کے عمومی حالات) کے

---

[1] حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ مکالمہ ابن ماجہ میں ہے اور جب ابن عباسؓ نے یہ بات کہی تو ابوہریرہؓ کہنے لگے یا ابنَ اَخی اِذَا سَمِعتَ عن رسولِ اللہِ حدیثاً فلا تضرب لہُ الأمثال۔ ابن ماجہ کتاب الطہارۃ۔ اصل ماجرہ یہ ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے یہ حکم منسوخ فرما دیا تھا مگر ابوہریرہ کو اس پر اطلاع نہ تھی۔ چنانچہ صحاح ستہ اور دیگر کتبِ حدیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا تھا کہ آگ سے پکائی ہوئی چیز کھا کر نیا وضو کرنا چاہیے مگر بعد میں آپ نے یہ حکم منسوخ کر دیا چنانچہ سیدنا جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ کان آخرا لأمرَین مِنْ رسُولِ اللہِ صلّی اللہ علیہ وسلم تَرْكُ الوضُوءِ مِمّا غَیَّرَتِ النَّارُ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دو طرح کے معاملات میں سے آخری معاملہ یہی ہے کہ جن چیزوں کو آگ نے بدلا ہو ان (کے کھانے) سے وضوء نہ کیا جائے۔ ابوداؤد' جلد اول صفحہ ۲۸' کتاب الطہارۃ۔

[2] مُصرّاۃ وہ اونٹنی یا بکری وغیرہ ہے جس کا دُودھ چند دن نہ دوہا جاتے تاکہ دیکھنے والا اس کے بھرے ہوتے تھن دیکھ کر متاثر ہو اور مہنگے داموں خرید لے' اس بارہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث مروی ہے کہ جس نے مُصرّاۃ اونٹنی خریدی اسے اختیار ہے خواہ اُسے رکھ لے یا واپس کر دے اور ساتھ میں (اس دودھ کے بدلے میں جو دوہا گیا تھا) ایک صاع کھجوریں دے دے (بخاری کتاب البیوع) اس میں دودھ کی قیمت ایک صاع کھجور مقرر کرنا خلافِ قیاس ہے۔ احناف نے اسے لازم نہیں سمجھا۔ اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ دُودھ کی قیمت دے دی جاتے خواہ وہ ایک صاع کھجوروں سے کم یا زیادہ ہو۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ احناف نے یہ حدیث نہیں مانی۔ کیونکہ یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی مروی ہے جو کہ فقیہ اور مجتہد ہیں۔

[3] جیسے یہ روایات ہیں کہ جب سے امام حسینؓ شہید ہوتے ہیں آسمان کے کنارے طلوع و غروب شمس پر سُرخ ہو جاتے ہیں۔

خلاف بھی نہ ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا، میرے بعد تمھارے لیے احادیث
کی کثرت ہو جائے گی۔ لہٰذا جب میری طرف سے تمھیں کوئی حدیث روایت کی جائے
تو اُسے اللہ کی کتاب پر پیش کرنا! پھر جو قرآن کے موافق ٹھہرے وہ لے لینا اور
مخالف ہو اسے رد کر دینا (بخاری کتاب الاحکام)! اس امر کی تحقیق حضرت علی
رضی اللہ عنہ سے مروی اس قول میں ہے کہ آپ نے فرمایا' (عہد نبوی میں) تین
کے راوی تھے۔ اوّل وہ مخلص مومن جس نے رسُولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت
کی اور آپ کے کلام کا معنیٰ سمجھا۔ دوم وہ اعرابی جو کسی قبیلے سے آیا اور جو کچھ
وہ سُنا۔ مگر رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت نہ سمجھ سکا اور اپنے قبیلے کو
گیا۔ وہاں اس نے رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے الفاظ کے علاوہ (اپنے الفاظ میں
کی اور مفہوم بدل گیا اور وہ یہی سمجھتا رہا کہ مفہوم نہیں بدلا اور سوم وہ منافق ہے جس کا
لوگوں کو معلوم نہ ہوا۔ اس نے جو نہیں سنا تھا وہ روایت کر دیا اور (اللہ کے رسُول
افترا کیا۔ اس سے لوگوں نے سُنا اور اسے مخلص مومن گمان کیا (اور اس کی بات
حدیثِ رسُول لے لی)۔

ونظیرُ العَرْضِ علی الکتابِ فی حدیثِ مَسِّ الذَّکرِ
فِیمَا یُرْوَیٰ عنہ علیہِ السَّلامُ، مَنْ مَسَّ ذَکَرَہٗ فَلْیَتَوَضَّأْ
نَعَرَضْنَاہُ علی الکتابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِہٖ تعالیٰ :
"فیہِ رِجالٌ یُحِبُّونَ اَنْ یَتَطَهَّرُوْا۔ فَاِنَّهُم کانُوْ یَسْتَنْجُوْنَ
بِالْاَحْجارِ ثُمَّ یَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ وَلوکان مَسُّ الذَّکَرِ
حَدَثًا لَکانَ هٰذا تَنْجِیسًا لا تَطْهِیرًا علی الْاِطْلاقِ
وَکَذالِکَ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلامُ : "اَیُّمَا امْرَأَۃٍ نکحت
نَفْسَهَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّهَا فَنِکَاحُهَا باطلٌ باطلٌ باطلٌ خَرَجَ

مُخالِفًا لِقَولِهٖ تعالیٰ: "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" فَاِنّ الكتابَ يُوْجِبُ تَحْقِيْقَ النِّكاحِ مِنْهُنَّ۔ وَمثالُ العَرْضِ علَى الخَبَرِ المَشْهُوْرِ رِوَايَةُ القَضاءِ بِشاهِدٍ وَيَمِيْنٍ فَاِنَّهٗ خَرَجَ مُخالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلامُ: "اَلْبَيِّنَةُ علَى الْمُدَّعِي وَاليَمِيْنُ علَى مَنْ اَنْكَرَ"۔ وَبِاعْتِبارِ هٰذا المَعْنٰی قُلْنَا خَبَرُ الواحِدِ اِذَا خَرَجَ مُخالِفًا لِلظّاهِرِ لا يُعْمَلُ بِهٖ۔ وَمِنْ صُورِ مخالفةِ الظاهِرِ عدمُ اشتِهارِ الخَبَرِ فيما يَعُمُّ بِهِ البَلْوٰی فی الصَّدْرِ الاوّلِ وَالثّانی لِاَنَّهُم لا يُتَّهَمُوْن بِالتَّقْصِيْرِ فی متابَعَةِ السُّنَّةِ فَاِذا لم يَشْتَهِرِ الخَبَرُ مع شِدَّةِ الحاجةِ وَعُمُومِ البَلْوٰی كانَ ذٰلِكَ علامةَ عدمِ صِحّتِهٖ ومثالُهٗ فی الحُكْمِيّاتِ اذا اُخْبِرَ واحدٌ اَنّ اِمْرأَتَهٗ حَرُمَتْ عليهِ بِالرِّضاعِ الطّارِئِ جازَ اَن يَعْتَمِدَ علیٰ خَبَرِهٖ وَيَتَزَوَّجَ اُخْتَها وَلَو اَخبرَهٗ اَنّ العَقْدَ كان باطِلًا بِحُكْمِ الرِّضاعِ لَا يُقْبَلُ خبرُهٗ۔ وَكَذالِكَ اِذا اُخْبِرَتِ المرأةُ بِموتِ زَوجِها او طلاقِهٖ اِيّاها وَهُوَ غائِبٌ جاز ان تَعْتَمِدَ علیٰ خبرِهٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهٖ وَلَوِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ القِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْها وَجَبَ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَو وَجَدَ مَاءً لايَعْلَمُ حالَهٗ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنِ النّجاسَةِ لَايَتَوَضَّأُ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ۔

فصل: خبرُ الواحِدِ حُجّةٌ فی اَربعةِ مَواضِعَ خالصُ حقِّ اللهِ تعالیٰ ما لَيْسَ بِعُقُوبةٍ وخالصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فيهِ

اِلْزَامٌ مَحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا لَيْسَ فِيْهِ اِلْزَامٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا فِيْهِ اِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ۔ اَمَّا الْاَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِلَ شَهَادَةَ الْاَعْرَابِيِّ فِيْ هِلَالِ رَمَضَانَ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيْرُهُ الْمُنَازَعَاتُ وَاَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ اَوْ فَاسِقًا وَنَظِيْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ اِمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَنَظِيْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ۔

(خبرِ واحد کو) قرآن پر پیش کرنے کی مثال مرد کی شرم گاہ کو چھونے کے متعلق حدیث میں ہے کہ مروی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے اپنی شرم گاہ چھولی وہ وضو کرے۔ ہم نے اسے قرآن پر پیش کیا تو اس ارشادِ باری تعالیٰ: "اس (علاقۂ قبا) میں وہ لوگ ہیں جو پاک رہنا پسند رکھتے ہیں۔" (سورۂ توبہ آیت ۱۰۸) کے خلاف پایا۔ کیونکہ اہلِ قبا پتھروں سے استنجاء کرتے پھر پانی سے (شرم گاہ) دھوتے تھے۔ اگر شرمگاہ کا چھونا حدث (وضو توڑنے والی چیز) ہوتا تو یہ مطلقاً نجاست پیدا کرنے والی چیز ہوتی نہ کہ پاک کرنے والی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول: "جس بھی عورت نے اپنا نکاح

لہ پیچھے بیان ہوا کہ خبرِ واحد کو قرآن پر پیش کرنا ضروری ہے اگر وہ اس کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اللہ نے قُبا جو مدینہ طیبہ کے قریب ایک جگہ ہے کی مسجد کی تعریف میں فرمایا کہ وہاں کے لوگ اس چیز کو پسند رکھتے ہیں کہ وہ خود کو پاک کریں اور اللہ پاک رہنے والوں کو پسند رکھتا ہے۔ اس آیت کے نزول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ قبا سے پوچھا وہ کونسا عمل ہے جو تم پاکیزگی کے لیے کرتے ہو؟ انھوں نے کہا ہم بول و براز سے فارغ ہو کر پہلے ڈھیلوں سے استنجاء کرتے ہیں بعد میں پانی سے دھو لیتے ہیں۔ (ابو داؤد، ترمذی عن ابی ہریرہؓ) اب شرمگاہ کو پانی سے دھونا اسے پکڑے بغیر تو ممکن نہیں اور خدا نے ایسا کرنے کو پاکیزگی کا عمل

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرلیا اس کا نکاح باطل باطل ہے۔" اللہ تعالےٰ کے اس ارشاد کے خلاف ہے "تو تم عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے (ہونے والے) شوہروں سے نکاح کرلیں"۔ (سورۂ بقرہ آیت ۲۳۲)، کیونکہ کتاب اللہ تو عورتوں کی طرف سے نکاح کا تحقق ثابت کر رہی ہے[1]۔ اور حدیث مشہور پر (خبرِ واحد کو) پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے، کیونکہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "مدّعی پر گواہی لانا ضروری ہے اور انکار کرنے والے (مُدّعیٰ علیہ) پر قسم اٹھانا" کے خلاف جاتی ہے[2] اور اسی (راویوں کے اختلافِ احوال

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قرار دیا اگر ایسا کرنا وضو توڑنے والی چیز ہوتی تو اسے پاکیزگی نہ کہا جاتا کیونکہ جتنی بھی چیزیں وضو توڑنے والی ہیں گندگی لانے والی ہیں۔ جیسے بول و براز، قئے، خون نکلنا وغیرہ۔ ماسوا قہقہہ فی الصلوٰۃ کے، کہ وہ خلافِ قیاس ہے۔ اس لیے یہ حدیث کہ جس نے اپنا ذکر چھوا وہ دوبارہ وضو کرے خلافِ قرآن ہونے کی وجہ سے حُجت نہیں۔ یاد رہے احناف اس حدیث میں وضوء کا معنیٰ ہاتھ دھونا لیتے ہیں یعنی وضوء کا لغوی معنیٰ "ستھرا ہونا" اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ دیگر احادیث میں اس کے خلاف حکم ہے۔ چنانچہ ابوامامہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کو چھونے کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا وہ بھی تو تیرے جسم ہی کا حصّہ ہے (ابن ماجہ کتاب الطہارۃ)

[1] قرآن نے نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے بلکہ عورت کے اولیاء سے فرمایا ہے کہ عورت اگر اپنی مرضی سے شادی کرنا چاہتی ہے تو تم اسے نہ روکو جبکہ حدیث میں ہے کہ ولی کے اذن کے بغیر عورت کا نکاح ہی باطل ہے اور قانون یہ ہے کہ خبرِ واحد قرآن کے خلاف ہو تو قبول نہ کی جاتے، یہ حدیث بھی خبرِ واحد ہے صرف حضرتِ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے۔ (ابوداؤد، مسندِ احمد، دارمی وغیرہ) اس لیے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

[2] بعض روایات میں ہے کہ ایک شخص نے کسی پر دعویٰ کیا اور ایک گواہ پیش کیا اور ایک بار قسم اٹھالی تو اس قسم کو دوسرے گواہ کی جگہ رکھ لیا جائے گا اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ یہ روایت اس حدیثِ مشہور کے خلاف ہے کہ ارشادِ نبوی ہے مدّعی کا کام گواہی لانا ہے اور مدّعیٰ علیہ کا کام قسم اٹھانا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے) مفہوم کا اعتبار کرتے ہُوئے ہم کہتے ہیں۔ خبر واحد جب ظاہر حال کے خلاف
تو اس پر عمل نہ کیا جائے اور ظاہر کی مخالفت کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ
اور دوسرے زمانہ (دورِ صحابہ و تابعین) میں کسی حدیث کا ان معاملات میں شہرت
نہ پکڑنا جن سے لوگوں کا دوچار ہونا عام ہو۔ کیونکہ وہ لوگ اتباعِ سُنّت میں کوتاہی
برتنے کی تہمت سے مُتّہم نہیں کیے جا سکتے۔ تو جب شدید حاجت اور معاملہ سے
دوچار ہونے کی عمومیت کے باوجود حدیث نے شہرت نہیں پائی تو یہ اس کے
غیر صحیح ہونے کی علامت[1] ہے۔ اور احکامِ شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ جب
شخص کو یہ خبر دی گئی کہ اس کی بیوی نکاح کے بعد دودھ پینے کی وجہ سے اس پر حرام
ہو گئی ہے تو شوہر کو اس خبر پر اعتماد کرتے ہوتے بیوی کی بہن سے شادی کرنا جائز
اور اگر کسی نے اُسے یہ خبر دی کہ رضاعت کی وجہ سے یہ نکاح ہی ناجائز تھا تو اس

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : یہ حدیث اشعث بن قیس رضی، ابن عباس رضی اور دیگر متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے اور
حدیث میں ایسے متعدد واقعات ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہی مانگی اور مُدعیٰ علیہ سے
دیکھیے بُخاری کتاب التفسیر سُورہ آلِ عمران۔ ابوداؤد کتاب الطلاق۔ ابن ماجہ کتاب الطلاق وغیرہ، بلکہ ایک گواہ
اور ایک قسم پر فیصلہ کرنا قرآن کے بھی خلاف ہے۔ قرآن نے فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
(بقرہ) فرما کر دو گواہ لازم قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا صرف ایک گواہی لانے اور قسم اُٹھانے پر فیصلہ کرنے کی حدیث
پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

[1] جیسے نماز میں بُلند آواز سے آمین کہنا ہے یا رکوع میں جاتے ہوتے اور رکوع سے اُٹھتے ہوئے
ہاتھ اٹھانا ہے۔ اس معاملہ سے لوگ دن میں پانچ مرتبہ دوچار ہوتے ہیں۔ ایک روایت اس قسم کی ہے کہ نبی صلی
اللہ علیہ وسلم تمام عمر رفع یدین کرتے رہے تاآنکہ اللہ سے جا ملے۔ یہ روایت ظاہرِ حال کے خلاف ہے۔ کیونکہ احادیث
کثیرہ کے مطابق کئی صحابہ کرام رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اگر واقعتاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کو منسوخ
کیا تھا تو صحابہ کرام پر ترکِ سُنت کی تہمت آتی ہے۔ یہی حال آمین بالجہر اور فاتحہ خلفِ امام کا ہے۔

کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی[1]۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرجانے یا اس کے اسے طلاق دے دینے کی خبر دی گئی جبکہ شوہر غائب ہے تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے[2] اور اگر کسی شخص پر سمت قبلہ مُشتبہ ہوگئی اور کسی نے اسے اس بارہ میں خبر دی تو اس پر عمل واجب ہے اور اگر کسی نے پانی پایا مگر اس کے حال سے بے خبر ہے اور کسی نے اس کے ناپاک ہونے کے متعلق بتلایا تو اس سے وضوء نہ کرے، تیمم کر لے[3]۔

فصل: خبر واحد چار مقامات پر حجت بن سکتی ہے۔ (۱) خالص اللہ کا حق جو بطور سزا (حد) نہ ہو۔ (۲) خالص بندے کا حق جس میں کسی دوسرے پر صراحتاً کوئی چیز

---

[1] حدیث میں خبر واحد کے خلاف ظاہر ہونے کی مثال کے بعد بندوں کے معاملات میں کسی شخص کی خبر کے خلاف ظاہر ہونے کی بنیاد پر غیر مقبول ہونے کی مثال مصنفؒ یہ دے رہے ہیں کہ ایک شخص کو خبر دی گئی کہ اس کی بیوی نے جو مثلاً بچی تھی۔ اس کی ماں کا دودھ پی لیا ہے تو اس خبر پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ دودھ پینا کچھ ناممکن اور مشکل نہیں۔ اس لیے اس خبر سے اس کی بیوی اس کی رضاعی بہن بن گئی اور نکاح باطل ہوگیا۔ اب اگر وہ اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے کسی نے یہ خبر دی کہ جس عورت سے تم نے شادی کی ہے وہ پہلے سے تمھاری رضاعی بہن ہے تو یہ خبر مضحکہ خیز ہے کیونکہ نکاح گواہوں اور خاندان کی موجودگی اور انکے علم سے ہوتا ہے۔ اگر ان دونوں کے مابین رضاعت ہوتی تو خاندان والے ضرور اعتراض کرتے تو رضاعت کا خاندان میں شہرت نہ پانا اس امر کی دلیل ہے کہ اس شخص کی خبر بے بنیاد اور ظاہر حال کے خلاف ہے۔

[2] اگر شوہر عرصے سے لاپتہ ہو ایسے میں کسی کا یہ خبر دینا کہ وہ مرگیا ہے قابلِ تسلیم ہے اور خلافِ ظاہر نہیں، لیکن شوہر موجود ہو یا غائب ہونے کے باوجود بذریعہ خطوط رابطہ رکھے ہوتے ہو پھر کوئی اس کے مرنے کی خبر دے تو محض اسکی خبر پر اس کی موت کا یقین کر کے بیوی کا دوسرا نکاح کرنا ہرگز جائز نہیں کیونکہ یہ خلافِ ظاہر ہے۔

[3] یہ دونوں خبریں بھی خلافِ ظاہر نہیں۔ اگر ایک شخص کو سمتِ قبلہ یا پانی کا حال معلوم نہیں تو ممکن ہے دوسرے کسی شخص کو معلوم ہو اس لیے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔

لازم آتی ہو' (۳) خالص بندے کا حق جس میں (کسی دوسرے پر صراحتاً کوئی چیز لازم
پہلی قسم میں (مطلقاً) خبرِ واحد مقبول ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے رمضان
کے چاند کے متعلق ایک دیہاتی کی شہادت قبول فرمائی۔ دوسری قسم میں (راوی
تعداد اور عدالت شرط کی گئی ہے۔ اس کی مثال (لوگوں میں پیدا ہونے والے
ہیں۔ تیسری قسم میں خبرِ واحد (مُطلقاً) قبول کی جاتی ہے۔ خواہ (راوی) عادل ہو یا
اس کی مثال (روزمرہ کے) مُعاملات ہیں اور چوتھی قسم میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
تعداد شرط ہے یا عدالت' اس کی مثال (کسی کو) معزول کرنا اور روک دینا[1] ہے)

---

[1] خبرِ واحد کی اپنے محل اور جائے ورود کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ بلکہ دیکھا جائے تو پانچ قسمیں ہیں
پہلی دو قسمیں حقوق اللہ سے متعلق ہیں اور آخری تین حقوق العباد اور بندوں کے معاملات سے اور تقسیم کی وجہ حصر
یہ ہے کہ خبرِ واحد یا تو حقِ خدا سے متعلق ہے یا حقِ عبد سے متعلق ہے۔ اگر حقِ خدا سے متعلق ہو تو یا وہ کسی پر سزا
کرتی ہے یا سزا سے متعلق نہیں۔ اگر سزا سے متعلق ہو مثلاً کسی پر کوئی شخص زنا یا چوری کا دعویٰ کرے تو اس
اثباتِ حد کی جملہ شرائط جاری ہونگی۔ گواہوں کی تعداد اور عدالت کا لحاظ ہوگا۔ اگر وہ سزا سے متعلق نہ ہو مثلاً
ہو کہ کسی نے خبر دی کہ اس نے رمضان کا چاند دیکھا ہے، تو اس میں یہ خبر مطلقاً بلا شرط مقبول ہے کیونکہ احادیث کے
مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے رمضان کے چاند کے متعلق بعض دیہاتیوں کی خبریں بھی تسلیم فرمائیں۔ نہ گواہوں کی
تعداد دیکھی نہ ان کا حال پوچھا کہ وہ عادل ہیں یا نہیں۔ اگر وہ خبر بندوں کے حقوق سے متعلق ہو تو اس میں کسی دوسرے
پر یا تو کسی چیز کا قطعاً الزام نہیں یا ہر لحاظ سے الزام ہے اور یا ایک وجہ سے الزام ہے اور ایک وجہ سے نہیں
اگر کسی وجہ سے الزام نہیں جیسے کسی کی یہ خبر کہ فلاں نے تمھیں یہ ہدیہ بھیجا ہے۔ یا فلاں نے تمھیں اپنی تجارت میں
بطور مُضارب شریک کیا ہے تو یہ خبر بھی مطلقاً بلا شرط قابلِ تسلیم ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس غلام اپنے
آقاؤں کے ہدیے لاتے تھے اور آپ قبول فرماتے تھے۔ کبھی گواہی نہ مانگی۔ اگر اس خبر میں کسی اور پر ہر طرح سے
الزام ہے جیسے فلاں نے تمھیں یہ رشتہ دیا ہے یا تم سے یہ چیز بیچی ہے تو اس میں گواہی کی تمام شرائط جاری
ہیں دو گواہ درکار ہیں جو عادل بھی ہوں اور اگر ایک وجہ سے الزام ہو جیسے وکیل سے کہنا کہ تمھیں مؤکل نے معزول

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کر دیا ہے یا غلام سے کہا کہ آقا نے تمھیں تجارت سے روک دیا ہے۔ تو اس میں امام صاحب کے نزدیک گواہی کی دو شرطوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے یا تو خبر دینے والے دو ہوں یا ایک عادل شخص ہو۔ کیونکہ وکیل کی معزولی میں ایک وجہ سے الزام نہیں کہ مؤکل کو اختیار ہے جب چاہے وکیل کو معزول کر سکتا ہے اور اس وجہ سے الزام ہے کہ عزل کی خبر کے بعد اگر وکیل حسبِ سابق تصرف کرے گا تو ذمہ دار وہ خود ہوگا نہ کہ اس کا مؤکل جبکہ صاحبین کے نزدیک اس میں بھی کسی شرط کی ضرورت نہیں۔ وکیل بہرحال اپنی معزولی کی خبر پا کر معزول ہے۔

البحث الثالث

فى الاجماع **فصل** اِجْمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّـةِ بَعد ما تُوُفِّىَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْـهِ وَسَلَّمَ فى فُـرُوعِ الدِّيْنِ حُجَّـةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِها شَرْعًا كرامـةً لِهٰذِهِ الْاُمَّـةِ۔ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ على اَرْبعـةِ اَقْسَامٍ، اجماعُ الصِّحابة رَضِىَ اللّٰه عَنْهُـم على حُكمِ الحَـادِثَةِ نصًّا ثُمَّ اِجْماعُهُم بِنَصِّ البَعْضِ وسُكُوتِ البَاقِـيْنَ عَنِ الـرِّد ثم اِجْماعُ من بَعْدَ هُـم فِيما لَمْ يُوجَدْ فِيـه قولُ السَّلْفِ ثم الاجماعُ على اَحـدِ اَقـوال السَّلْفِ۔ اَمَّـا الْاَوَّلُ فَهُو بِـمنزِلَةِ آيـةٍ مِّنْ كتـابِ الله تَعَالىٰ ثُمَّ الاجماعُ بِنَصِّ البَعْضِ وَسُكُوتِ البـاقِـيْنَ فَهُو بِـمَـنزِلَةِ المُتَواتِـرِ ثـم اجماعُ مَنْ بَعْدَ هُـم بِـمنزِلَةِ المَشْهُورِ مِنَ الْاخبـارِ ثُمَّ اِجماعُ المُتَأَخِـرِينَ على اَحدِ اَقوالِ السَّلْفِ بِـمنزِلَةِ الصَّحِيحِ مِـنَ الآحـادِ۔ وَالمُعْتَبَرُ فى هٰذا البابِ اِجماعُ اَهْلِ الـرَّأْيِ وَالْاِجْتها دِ فَلايُعْتَـبَرُ بِقَولِ العَـوَامِّ وَالمُتكلِّمِ وَالمُحَدِّثِ الّذى لابَصِيرَةَ لهٗ فى اُصُولِ الفِقْهِ ثُمَّ بَعـدَ ذالكَ الاجمـاعُ على نَوْعَـيْنِ مُـرَكَّبٌ وَغيرُمُرَكَّبٍ فَالمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْـهِ الآراءُ على حُكْمِ الحَـادِثَةِ مَع وُجودِ الْاِخْتلافِ فِى العِـلّةِ وَمثالُهٗ الإجماعُ على وجـودِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيْئِ وَمَسِّ الْمَـرأَةِ اَمّـا عِنْدَنا فَبِنـاءً

على القَيْئِ وَامّا عِندهٗ فَبِناءً على المَسّ۔ ثُمَّ هٰذا النَّوْعُ مِنَ الإجماعِ لَا يَبقَى حُجَّةً بعدَ ظُهورِ الفَسادِ فى المَأخَذَيْنِ حَتّٰى لو ثَبَتَ اَنَّ القَيْئَ غيرُ ناقضٍ فَابُوحَنيفةَ لايقولُ بِالإنْتِقاضِ فيه وَلو ثَبَتَ اَنَّ المَسَّ غيرُ ناقضٍ فَابُوحَنيفةَ لايقولُ بِالإنْتِقاضِ فِيهِ وَلو ثَبَتَ اَنَّ المَسَّ غيرُ ناقضٍ فالشافِعِي لايقولُ بِالإنْتِقاضِ فِيهِ لِفَسادِ العِلّةِ الّتِي بُنِيَ عَلَيهِ الحُكْمُ والفسادُ مُتَوَهَّمٌ فى الطَّرَفَيْنِ لِجَوازِ اَن يكونَ اَبُوحَنِيْفَةَ مُصِيبًا فى مَسْئَلَةِ المَسِّ مُخْطِئًا فى مَسْئَلةِ القَيْئِ والشافِعِي مُصِيبًا فِي مَسْئَلةِ القَيئِ مُخْطِئًا فى مَسْئَلةِ المَسِّ فَلا يُؤَدِّي هٰذا الى بناءِ وجُودِ الإجماعِ على الباطِلِ بَخِلافِ ما تَقَدَّمَ مِنَ الاجماعِ فالحاصِلُ اَنّهٗ جازَ ارْتِفاعُ هٰذا الإجماعِ لِظُهورِ الفَسادِ فِيما بُنِيَ هُوَعَلَيهِ وَلِهٰذا اذا قَضٰى القاضِى فى حادِثَةٍ ثُمّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهودِ اَوكِذْبُهُمْ بِالرُّجُوعِ بَطَلَ قضاءُهٗ وَاِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذالك فى حَقِّ المُدَّعِىْ وَبِاعْتبارِ هٰذا المعنٰى سَقَطَتْ المُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُم عَنِ الْاَصْنافِ الثّمانِيَّةِ لِانْقِطاعِ العِلّةِ وسَقَطَ سَهْمُ ذَوِى القُربٰى لِانْقطاعِ عِلّتِهِ وَعلى هٰذا اِذا غَسَلَ الثَّوبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزالَتِ النّجاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهارَةِ المَحَلِّ لِانْقِطاعِ عِلّتِها وَبِهٰذا ثَبَتَ الفرقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخُبْثِ فَاِنَ الخَلَّ يَزيلُ النّجاسَةَ عَنِ المَحَلِّ فَاَمّا الخَلُّ لايُفِيْدُ طهارَةَ المَحَلِّ وَاِنّما يُفِيدُها المُطَهِّرُ وَهُوَالماءُ۔

فصل ثُمّ بَعْدَ ذالِكَ نوعٌ مِّنَ الإجمَاعِ وَهُوَعدمُ القائِلِ بالْفَصْلِ وَ ذالِكَ نوعانِ اَحَدُهُما ما اِذاكانَ مَنْشَأُ الخِلافِ فِى الْفَصْلَيْنِ واحِداً والثّانى ما اِذاكانَ المَنْشَأُ مُخْتَلِفاً وَالاَوّلُ حُجّةٌ وَالثّانى لَيْسَ بِحُجَّةٍ مِثالُ الْاَوّلِ فِيْما خَرّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الفِقْهِيَّةِ على اَصلٍ وَّاحِدٍ وَنَظِيرُهُ اِذا اَثْبَتْنَا اَنّ النَّهْىَ عَنِ التَّصَرُّفاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَقْرِيْرَهَا قُلنا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَومِ يَومِ النَّحْرِ وَالبَيْعُ الفاسِدُ يُفيدُ المِلْكَ لِعَدَمِ القائِلِ بِالفَصْلِ وَلَوقُلنا اَنّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرطِ قُلنا تعليقُ الطَّلاقِ وَالعِتاقِ بِالمِلْكِ اَوْسَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيحٌ وَكَذا لَوْ اَثْبَتْنا اَنّ تَرَتُّبَ الحُكْمِ عَلى اِسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لايُوجِبُ تَعلِيقَ الحُكْمِ بِهٖ قُلنا طَولُ الحُرّةِ لايَمْنَعُ جوازَ نِكاحِ الْاَمَةِ اِذْ صَحّ بِنَقْلِ السَّلَفِ اَنّ الشّافِعى فَرّعَ مَسْئَلَةَ طَوْلِ الحُرّةِ على هٰذا الْاَصْلِ وَلَواَثْبَتْنا جوازَ نكاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّولِ جازَ نكاحُ الامَةِ الكِتابِيّةِ بِهٰذا الاَصْلِ وَعلى هٰذا امثالُهُ مِمّا ذكرنا فيما سَبَقَ وَنَظِيرُ الثّانى اِذا قُلنا اَنّ القَيْئَ ناقِضٌ فَيَكُون البَيْعُ الفاسِدُ مُفِيداً لِلْمِلْكِ لِعَدمِ القائِلِ بِالفَصْلِ اويكونُ مُوجَبُ العَمَدِ القَوَدَ لِعَدِمِ القائِلِ بِالفَصْلِ وَبِمِثْلِ هٰذا القَيْئُ غيرُ ناقضٍ فيكونُ المَسُّ ناقِضاً وَهٰذالَيْسَ بِحُجّةٍ لِاَنّ صِحّةَ الفَرْعِ وَاِنْ دَلّتْ عَلى صِحّةِ اَصْلِهٖ وَلٰكِنّها

لا تُوجِبُ صِحَّةَ اَصلٍ آخرحَتّٰی تفرّعَتْ علیہِ المَسْئَلَۃُ الْاُخرٰی۔

تیسری بحث

فصل اجماع میں ہے۔ رسُول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد اس اُمّت کا فروعِ دین میں اجماع ایسی حجت ہے جس پر شرعًا عمل واجب[۱] ہے۔ یہ اس اُمّت کی رفعتِ شان کی وجہ سے ہے۔ پھر اجماع چار قسم پر ہے۔ اوّل، تمام صحابہ کرام کا کسی واقعہ کے حکم پر بول کر اجماع کرنا۔ دوم، صحابہ میں سے بعض کا بول کر اور بعض کا اس کی تردید سے خاموش رہ کر اجماع کرنا۔ سوم صحابہ کے بعد والے لوگوں کا اُس

۱۔ احکامِ شرعیہ ثابت کرنے کے لیے سب سے اول قرآن ہے۔ اُس کے بعد حدیث ہے اور اس کے بعد امت کا اجماع ہے۔ یعنی اگر کسی نئے واقع پر اُمّت کے تمام مجتہدین متفق ہو جاتے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے تو قرآن و حدیث کی طرح یہ بھی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔ خود قرآن و حدیث سے اس کا حجت ہونا ظاہر و باہر ہے۔ ارشادِ ربّی ہے۔ من یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وسآءت مصیرًا۔ جس شخص نے رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی۔ بعد ازاں کہ اس پر ہدایت واضح ہوگئی اور اس نے اہلِ ایمان کا راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کیا تو جدھر وہ پھرا ہم اسے ادھر ہی پھیر دیں گے اور جہنم رسید کر دیں گے جو کہ بُرا ٹھکانہ ہے۔ (سُورہ نساء آیت ۱۱۵) تو اہلِ ایمان کا یعنی امت کے متفقہ فیصلے کا انکار درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور جہنم میں جانے کی کوشش ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِی عَلَی الضَّلَالَۃِ۔ میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔ (ترمذی عن ابن عمر) یہ حدیث متواتر المعنیٰ ہے کثیر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ اس کی مثال آج کے دور میں یہ ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی اور اس کے پیروکاروں کو امتِ مسلمہ کے تمام فقہاء و اہلِ رائے علماء نے متفقہ طور پر کافر قرار دیا ہے۔ رابطۂ عالم
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مسئلہ میں اجماع کرنا جس میں صحابہ کرام سے کوئی قولِ (مخالفت) مروی نہ ہو۔ چہارم، پچھلے لوگوں کا صحابہ کرام کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع کرنا۔ ان میں سے پہلی کا اجماع قرآن کریم کی ایک آیت کی طرح قابل حجت[1] ہے۔ اس کے بعد بعض کے نص کرنے اور دوسروں کے خاموش رہنے کی صورت والا اجماع حدیثِ متواتر کے برابر ہے۔ بعد والے لوگوں کا اجماع احادیث میں سے خبرِ مشہور کے مرتبے میں ہے[2] پھر صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر متأخرین کا اجماع اخبارِ آحاد میں سے خبرِ صحیح کے درجے میں[3] اس بابِ (فقہ) میں صرف اہلِ رائے اور اہلِ اجتہاد کا اجماع معتبر ہے۔ لہٰذا عوام الناس یا ایسے متکلمین و محدثین جنہیں اُصولِ فقہ میں کچھ بصیرت نہیں، کے قول کا کچھ اعتبار نہیں[4] بعد ازاں اجماع دو قسم پر ہے۔ مرکب اور غیر مرکب۔ مرکب اجماع یہ ہے کہ کسی واقعہ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: اسلامی کے تحت (۱۹۷۳ء میں) پورے عالم اسلام کے ۱۴۲ علماء نے قادیانیوں کو مرتد قرار دیا اور دُنیا کے تمام مُسلم ممالک نے انھیں کافر قرار دیا ہے۔

[1] جیسے سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ متفق ہوتے اور سب نے بیعت کی۔ کوئی خاموش نہ رہا۔ ایک دو نے کچھ روز توقف کیا۔ بالآخر انھوں نے بھی بیعت کر لی۔ اب خلافتِ صدیقی کا انکار اسی طرح ہے جیسے آیت قرآنی کا انکار۔

[2] صحابہ کے بعد والے لوگوں کا اجماع خبرِ مشہور کے برابر اس لیے رکھا گیا ہے کہ جیسے خبرِ مشہور کے اتصال میں شبہ ہے اسی طرح اس اجماع میں بھی یہ شبہ ہے کہ ان لوگوں کا علم سماعی ہے بصری و عینی نہیں۔ انھوں نے وہ حالات نہیں دیکھے جن کے موافق قرآن و حدیث کی نصوص جاری ہوتیں اور اس کے بعد والے اجماع کا حال اس سے بھی کمزور ہے کیونکہ انھوں نے جس امر پر اجماع کیا ہے وہ بعض صحابہ کا قول ہے جبکہ دیگر صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ چیز شبہ پیدا کرتی ہے۔ اس لیے ان کا اجماع خبرِ صحیح کے برابر ہے۔ جیسے خبرِ صحیح سے کسی عمل کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں، یہی حال اس اجماع کا ہے۔

[3] کیونکہ اجماع اس چیز کا نام ہے کہ نئے دور کے احوال کو دورِ نبوی اور دورِ صحابہ پر قیاس کر کے علتِ مشترکہ
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حکم پر (علماء کی) آراء متفق ہوں باوجودیکہ علتِ (حکم) میں اختلاف ہو۔ اس کی مثال یہ ہے
کہ قیئے ہو جانے اور عورت کو ہاتھ لگانے، دونوں کی موجودگی میں وضوء کے ٹوٹ جانے پر
(فقہاء کا) اجماع ہے۔ ہمارے نزدیک تو (وضوء کا ٹوٹنا) قیئے کی وجہ سے ہے اور ان
امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو چھونے کی وجہ[1] سے۔ پھر اجماع کی یہ قسم (اجماعِ مرکب)
دونوں ماخذ (علتہائے حکم) میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت نہیں رہتی۔ چنانچہ اگر
(دلیلِ شرعی سے) ثابت ہو جائے کہ قیئے وضوء نہیں توڑتی تو امام ابوحنیفہ اس میں وضوء
کے ٹوٹنے کا قول نہیں کریں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کا چھونا غیر ناقض
ہے تو امام شافعی اس میں وضوء کے ٹوٹنے کا فتویٰ نہیں دیں گے، اس علت کے فاسد
ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنا رکھی گئی تھی۔ مگر یہ فساد دونوں طرفوں میں متوہّم ہے کیونکہ جائز
ہے کہ امام ابوحنیفہ مسئلہ مَس (عورت کو چھونے) میں درست کہتے ہوں اور مسئلہ قیئے میں
خطا پر ہوں اور جائز ہے کہ امام شافعی مسئلہ قیئے میں درست ہوں اور مسئلہ مَس میں غلطی
پر ہوں، تو اس کا نتیجہ باطل پر اجماع کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ جبکہ اجماع کی جو صورتیں
پہلے گذری ہیں وہ اس کے خلاف ہیں[2]۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس علت پر اجماع مبنی ہوا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کی بنیاد پر غیر منصوص پر منصوص علیہ کا حکم بالاتفاق ثابت کیا جائے تو جو محدثین صرف احادیث نقل کر سکتے ہیں اجتہاد نہیں کر سکتے۔ ان کا قول بابِ اجتہاد اور بابِ اجماع میں حجت نہیں بن سکتا۔

[1] ایک شخص نے قیئے بھی کی اور عورت کو مَس بھی کیا، اس کا وضوء فقہاء کے نزدیک بالاتفاق ٹوٹ گیا ہے۔ مگر علت میں ان کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک قیئے کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک مس کی وجہ سے۔ اسی لیے یہ اجماعِ مرکب کہلاتا ہے کہ دو مختلف علتوں سے ثابت ہونے والے یکساں حکم پر اتفاق ہوا ہے۔

[2] اجماعِ مرکب کے ختم ہو جانے کا احتمال ہے۔ کیونکہ اگر مختلف علتوں میں سے ایک میں فساد ظاہر ہو گیا تو اس سے ثابت ہونے والا حکم بھی فاسد ہو جائے گا جیسا کہ متن میں مصنفؒ نے مثال دی ہے۔ تاہم اس پر یہ اعتراض ہوا کہ پھر یہ اجماع تو باطل بنیاد پر ہوا۔ اسی لیے تو اس بطلان کے ظہور سے اجماع بھی ختم ہو گیا حالانکہ اجماع تو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہو اس میں فساد کے ظہور سے یہ اجماعِ (مرکب) مرتفع ہو سکتا ہے اور اسی سبب سے (کہ علت کے فساد سے حکم اُٹھ جاتا ہے) اگر قاضی نے کسی حادثہ کے متعلق فیصلہ کیا پھر گواہوں کا غلام ہونا یا رجوع کر لینے سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا۔ اگرچہ مُدّعی کے حق میں یہ چیز ظاہر نہ ہو گی اور اسی مفہوم کا اعتبار کرتے ہُوئے (قرآن میں مذکور مصارفِ زکوٰۃ کی) آٹھ اقسام میں سے تالیفِ قلوب والی قسم ساقط ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس کی علت منقطع ہو چکی ہے اور (خمسِ غنیمت میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے) رشتہ داروں کا حصہ علت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے[1]۔ اسی لیے اگر کسی نے سرکے سے نجس کپڑا دھویا اور نجاست زائل ہو گئی تو

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : تو مستقیم بنیاد پر متصور ہے نہ کہ باطل بنیاد پر۔ اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ مثالِ مذکور دیکھیں، اجماع اس پر ہوا ہے کہ جس شخص نے قے بھی کی ہو اور عورت کو بھی چھوا ہو اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اور یہ امر تو بہرحال درست ہے اگر اس کی دو علتوں میں ایک فاسد اور باطل بھی ہو جائے تو پھر بھی دوسری علت بہرحال درست ہے جب علت درست ہے تو حکم کیسے باطل ہو گیا ؟ اور اسی حکم پر اجماع ہے۔ یہ ختم ہونے کا احتمال اسی اجماعِ مرکب میں ہے۔ اس سے پہلے جو اجماعات بیان ہوتے وہ غیر مرکب ہیں۔ ان میں یہ احتمال نہیں۔

[1] اجماعِ مرکب میں جب یہ بات چل نکلی کہ علت کے فساد سے وہ حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے جو اس علت پر مبنی ہو تو چلتے چلتے مصنفؒ نے اس کی چند مثالیں مزید ذکر کر دیں۔ چنانچہ اگر قاضی گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی پر مال لازم کرے۔ بعد ازاں گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔ البتہ مُدّعی پر ضمان نہیں آئے گی۔ گواہوں پر آئے گی، جو رقم مُدّعیٰ علیہ کو دینا پڑی وہ اسے گواہوں سے دلائی جائے گی۔ آگے گواہ چاہیں تو مُدّعی سے رجوع کریں، کیونکہ قاضی کا حکم گواہوں کی گواہی پر مبنی ہے اور وہی رجوع کر رہے ہیں تو وہی ضامن ہوں گے۔

[2] قرآن کریم میں سورۃ توبہ کی آیتِ صدقہ انما الصدقات الخ میں اللہ نے آٹھ قسم کے وہ لوگ بیان

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کپڑے کے پاک ہوجانے کا حکم جاری کیا جائے گا کہ علت ختم ہو گئی ہے۔ اسی سے حدث اور نجاسات میں فرق ہو گیا، کیونکہ سرکہ کسی جگہ سے نجاست تو دور کر سکتا ہے البتہ اس جگہ کی طہارت کا (اپنی ذات میں) فائدہ نہیں دیتا۔ طہارت کا فائدہ (اپنی ذات کے اعتبار سے) پاک کرنے والی چیز ہی دے سکتی ہے اور وہ پانی[1] ہے۔

فصل : اس کے بعد اجماع کی ایک (اور) قسم ہے اور وہ فرق کا قائل نہ ہونا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس میں دونوں مسئلوں میں اختلاف کی بُنیاد ایک ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ بُنیاد مختلف ہو۔ پہلی قسم حُجت ہے دُوسری حجت نہیں۔ پہلی کی مثال یہ ہے جو فقہاء ایک اصل پر مختلف مسائل فقہیہ نکالتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : کیے ہیں جن کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے ان میں ایک " امؤلّفۃِ قلوبھم " بھی ہیں۔ یعنی وہ لوگ جن کا قلب اسلام کی طرف مالوف اور مانوس کرنے کے لیے انھیں ابتداءِ اسلام میں زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ تاکہ وہ اسلام لے آئیں۔ جب اللہ نے اسلام کو ترقی و شوکت دے دی تو دورِ صدیقی میں صحابہ کرام نے زکوٰۃ کا یہ مصرف ختم کر دیا۔ اسی طرح مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ تعالےٰ نے اپنے، اپنے رسول، اسکے رسول کے رشتہ داروں اور یتاما و مساکین اور مسافروں کے لیے رکھا ہے۔ قرآن میں ہے۔ واعلموا انما غنمتم من شیئٍ فاِن لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل۔ اور جان لو کہ جو چیز بھی تم بطور غنیمت پاؤ۔ تو اس کا پانچواں حصہ اللہ، اس کے رسُول، (رسول کے) رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مُسافروں کے لیے ہے۔ (سُورۃ توبہ آیت ۴۱) چنانچہ ابتداءِ اسلام میں اسی غرض سے کہ خاندانِ نبوت کو مالی معاونت دی جاتے بنو عبدالمطلب کو غنیمت میں سے حصہ ملتا تھا۔ غریب و امیر سب حصہ لیتے تھے مگر خلفاءِ راشدین نے بعد میں یہ دیکھ کر کہ اب مال و ثروت عام ہو گیا ہے۔ یہ حصہ بصورتِ خاندان ختم کر دیا اور بنو عبدالمطلب کے غرباء کو دیگر مساکین کے حصے میں ڈال دیا۔ البتہ ان کو باقی غربا سے پہلے حصہ دیا جاتا تھا۔ سیدنا علی مرتضیٰ نے بھی اپنی خلافت میں یہ فیصلہ برقرار رکھا۔ اس کی تفصیل کتبِ فقہ میں دیکھی جاتے۔

[1] نجاستِ ظاہری (جیسے بول و براز اور خون) ہر بہنے والی چیز سے جو نجاست دُور کر سکے، زائل ہو جاتی ہے

جیسے جب ہم نے ثابت کر دیا کہ تصرفاتِ شرعیہ سے نہی انکے فی نفسہٖ جواز کو ثابت کرتی تو ہم نے کہہ دیا کہ عید والے دن روزہ رکھنے کی نذر ماننا درست ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ (ان دونوں مسئلوں میں) فرق کا کوئی قائل نہیں اور اگر ہم نے یہ کہا ہے کہ تعلیق، شرط کے پائے جانے پر (حکم کے لیے) سبب بنتی ہے تو ہم نے یہ بھی مان لیا کہ ملک یا سببِ ملک پر طلاق یا آزادی دینے کو معلق کرنا صحیح[1] ہے۔ اسی طرح اگر ہم

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اور کپڑا پاک ہو جاتا ہے کیونکہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت نجاست کا وجود ہے۔ علت ختم ہوئی تو معلول ختم ہوا۔ تاہم سرکے سے نجاستِ حکمی یعنی بے وضوگی ختم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسے وہی چیز زائل کر سکتی ہے جسے اللہ نے مطلقاً پاک کرنے کی صلاحیت عطا کی ہو اور وہ پانی ہے۔ چنانچہ ارشادِ ربی ہے۔ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّیُطَهِّرَكُمْ بِهٖ وَیُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّیْطٰنِ اور ہم نے آسمان سے پانی اتارا تاکہ اللہ تمھیں اس سے پاک کرے اور شیطان کی ناپاکی (جنابت) دور کر دے۔ (سورۃ انفال آیت ۱۱) جبکہ سرکے جیسی چیز میں صرف یہ طاقت ہے کہ وہ حسی نجاست اُتار دے۔

[1] اجماع کی ایک اور قسم بیان کی جا رہی ہے، جسے درحقیقت اجماع کے بجائے احتجاج کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس کی آگے دو قسمیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اگر دو حکم ایک ہی علت سے ثابت ہوں تو ان میں سے ایک کو مان لینے سے لازم آتا ہے کہ دوسرا حکم بھی مان لیا جائے یعنی دونوں احکام کا تسلیم کرنے میں اجماع یا احتجاج کیا جاتے۔ اس لیے کہ دونوں احکام میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔ سب کو معلوم ہے کہ دونوں ایک ہی علت کے معلول ہیں۔ اسی طرح اگر ایک چیز علت ہے دوسری معلول، تو معلول یعنی حکم کے ماننے سے علت کا ماننا لازم ہے اور علت کے ماننے سے حکم کا ماننا ضروری ہے۔ دوسری قسم یہ کہ اگر حکم کسی ایک علت سے ثابت ہے اور دوسرا حکم کسی دوسری علت سے تو کہا جائے کہ اگر ان میں سے ایک حکم کو مانتے ہو تو دوسرے کو بھی مانو۔ پہلی قسم تو حجت ہے کیونکہ ایک حکم کے ماننے سے دوسرے کا ماننا ضروری ہے۔ اس لیے کہ دونوں کی علت ایک ہے جبکہ دوسری قسم حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ دونوں حکموں کی علتیں الگ الگ ہیں ایک علت کے درست ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری علت بھی درست ہو۔ پہلی قسم کی مُصنفؒ نے یہ مثال دی ہے کہ پیچھے تفصیل سے گذر چکا ہے کہ تصرفاتِ شرعیہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ ثابت کرتے ہیں کہ کسی صفت سے موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کا معلق ہونا ثابت نہیں کرتا تو ہم نے یہ بھی مان لیا کہ آزاد عورت سے شادی کی قدرت لونڈی سے نکاح کے جواز کی ممانعت نہیں کرتی۔ کیونکہ علماء سابقین کی روایت سے ثابت ہے کہ امام شافعی نے طَولِ حُرّہ والا مسئلہ اسی اصل پر ثابت کیا ہے اور اگر ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ (آزاد عورت سے شادی کی) قدرت کے باوجود اہل ایمان لونڈی سے نکاح جائز ہے تو اسی اصل سے اہل کتاب لونڈی سے نکاح بھی جائز ہو جاتا ہے اور اسی بُنیاد پر ہمارے گزشتہ ذکر کردہ مسائل میں (مزید) مثال موجود ہے[1]۔ دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: سے نہی ان کے اپنی ذات میں جائز ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ یہ ایک علت ہے اس کے درست ماننے سے لازم آتا ہے کہ عید کے دن روزے کی نذر ماننا صحیح ہے اور بیعِ فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حکم اسی علت سے ثابت ہیں اور دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔ اسی طرح شرط پر طلاق یا عتاق وغیرہ کو معلق کرنا اس امر کا سبب ہے کہ شرط کے پائے جانے پر حکم ثابت ہوگا۔ اس سے پہلے نہیں، جیسے کہ پیچھے گزر چکا۔ جب ہم نے یہ بات مان لی تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اجنبی عورت کو ملک یا سببِ ملک پر معلق کر کے طلاق دینا اور اجنبی غلام کو آزاد کرنا جائز ہے۔ کیونکہ پہلا امر علت ہے اور دوسرا معلول۔ علت درست ماننے سے معلول درست ماننا ضروری ہے۔

[1] یہ بھی اس امر کی دو مثالیں ہیں کہ علت کے درست ماننے سے حکم کا درست ماننا لازم آتا ہے۔ تاہم یہاں کچھ التباس ہو گیا ہے جس طرح پیچھے بحثِ کتاب اللہ میں بیان تغیر کے تحت مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے اس کے مطابق یوں کہنا زیادہ بہتر ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر کسی حکم کا مرتب ہونا اس چیز کا سبب نہیں کہ وہ حکم اسی صفت پر معلق ہو جائے کہ اگر صفت ہو تو حکم ہو ورنہ نہ ہو، تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ مسلمان آزاد مرد کے لیے صرف اہل ایمان لونڈی سے نکاح کرنے کی پابندی نہیں ہے، وہ کتابیہ لونڈی سے بھی نکاح کر سکتا ہے۔ مگر امام شافعی قرآن میں من فتیاتکم المؤمنات دیکھ کر فرماتے ہیں کہ "المومنات" والی صفت پر حکم نکاح دائر ہے۔ اس لیے کتابیہ لونڈی سے شادی جائز نہیں۔ اسی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم نے یہ کہا کہ قے وضوء نہیں توڑتی تو یہ بھی ثابت ہوگیا کہ بیع فاسد ملک کا فایدہ دیتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔ یا جان بوجھ کر قتل کرنے کا نتیجہ قصاص (ہی) ہے کیونکہ دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔ اسی طرح (امام شافعی کے نزدیک) جب قے وضوء نہیں توڑتی تو عورت کا چھونا (ضرور) توڑتا ہے۔ حالانکہ یہ کوئی حجت (دلیل) نہیں کیونکہ کسی فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اس کی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن کسی اور اصل کا صحیح ہونا ثابت نہیں کرتا تاکہ اس پر کوئی اور مسئلہ ثابت کیا جا سکے۔

فصل : الواجِبُ علی المُجْتَهِد طلبُ حُكمِ الحادثةِ من كتابِ اللهِ تعالى ثُمَّ مِن سُنّةِ رَسُولِ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلَّم بِصَرِيحِ النَّصِّ أَوْ دَلالتِهِ على مَا مَرَّ ذِكْرُهُ فَإِنَّهُ لا سَبِيلَ الى العَمَلِ بالرَّأيِ مَعَ إمكانِ العَمَلِ بِالنَّصِّ۔ وَلِهٰذا إذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ القِبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهما لايجوزُ لهُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : طرح جب یہ ثابت ہوگیا کہ ہر شرط کے ارتفاع سے حکم کا ارتفاع لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بعض شرائط اتفاقی ہوتی ہیں تو یہ بھی ثابت ہوگیا کہ آزاد عورت سے شادی کی طاقت کے باوجود لونڈی سے نکاح درست ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ اجماع یا اجتماع درست ہے اور ایک امر کے ماننے سے دوسرے امر کا ماننا لازم آتا ہے۔

[1] اجماعِ مذکور کی دوسری قسم کی مثال مصنفؒ یہ دے رہے ہیں کہ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ قے وضوء توڑتی ہے تو ماننا پڑے کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ دونوں احناف ہی کے بیان کردہ احکام ہیں دونوں کے قائل میں فرق نہیں ہے۔ حالانکہ یہ استدلال درست نہیں قے کا ناقض وضوء ہونا الگ علت سے ثابت ہے اور بیع فاسد کا فائدہ ملک دینا دوسری علت سے مستنبط ہے۔ ایک علت کے درست ثابت ہونے سے دوسری کا درست ماننا کچھ ضروری نہیں۔ اسی طرح شوافع کے مسلک پر یوں کہنا کہ جب قے وضوء کے لیے غیر ناقض ہے تو لازماً عورت کا مس کرنا ناقض ہوگا۔ حالانکہ ان دونوں میں کچھ ملازمت نہیں۔ شوافع کے نزدیک قے کا غیر ناقض ہونا کسی اور علت پر مبنی ہے اور مس کا ناقض ہونا کسی اور علت پر۔

التَّحَرِّی ولو وَجَدَ مآءً فَاَخْبَرَهُ عَدلٌ اَنَّهُ نجِسٌ لایجوزُلَهُ
التَّوَضِّیْ بِهٖ بل یَتَیَمَّمُ۔ وَعلیٰ اعْتبارِ اَنّ العَمَلَ بِالرّأْیِ
دُونَ العَمَلِ بِالنصِ قُلنا اِن الشُّبْهَةَ بِالمَحَلِ اَقْویٰ مِنَ
الشُّبْهَةِ فِی الظَّنِ حتّٰی سَقَطَ اعْتِبارُظَنِّ الْعَبْدِ فی الفَصْلِ
الْاَوّلِ وَمِثالُهُ فیما اِذا وَطِیَٔ جَارِیَةَ اِبنِهٖ لایُحَدُّ وَاِنْ قَال
عَلِمْتُ اَنَّها عَلَیَّ حَرامٌ وَیَثْبُتُ نَسَبُ الوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ
شِبْهَةَ المِلْكِ لَهُ یَثْبُتُ بِالنَّصِّ فی مال الْاِبْنِ قَالَ عَلَیْهِ الصَّلوٰة
والسَّلامُ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِیْكَ فَسَقَطَ اعْتبارُظَنِّهٖ فی الحِلِ
وَالْحُرْمَةِ فی ذالكَ وَلَووَطِیَٔ الابنُ جاریةَ اَبیهِ یُعتَبَرُظَنُّهُ
فی الحِلِ وَالحرمَةِ حتّٰی لوقال ظَنَنْتُ اَنَّهَا علیّ حرامٌ یَجِبُ
الحَدُّ وَلوقَالَ ظَنَنْتُ اَنَّها عَلَیَّ حَلالٌ لایجبُ الحَدُّ لِاَنَّ
شِبْهَةَ المِلكِ فی مالِ الابِ لم یَثْبُتْ لَهُ بِالنصِ فَاعْتُبِرَ
رأیُهُ وَلایثبتُ نسبُ الوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ۔ ثُم اِذاتعارَضَ
الدَّلیلانِ عند المجتهدِ فَاِن كانَ التّعارُض بَیْنَ الآیَتَیْنِ
یَمیلُ اِلَی السُّنّةِ وَاِن كَانَ بینَ السُّنّتَیْنِ یَمیلُ اِلیٰ آثارِ
الصَّحابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَالقِیاسِ الصَّحیحِ ثم اذاتعارَضَ
القیاسانِ عندَ المجتهدِ یَتَحَرّیٰ ویعملُ بِاَحَدِهِمَا لِاَنَّهُ لَیْسَ
دُونَ القیاسِ دلیلٌ شَرعِیٌّ یُصَارُ اِلَیْهِ۔ وَعَلیٰ هٰذا قُلْنَا اِذَا
كَانَ مَعَ المُسَافِرِ اِنَاءَانِ طاهِرٌ ونَجِسٌ لایَتَحَرّیٰ
بَیْنَهُمَا بل یَتَیَمَّمُ ولوكان مَعَهُ ثَوْبَانِ

طاهرٌ ونجسٌ يَتحرّى بَيْنَهُمَا لِاَنَّ لِلْمَآءِ بَدَلاً وَهُوَ التُّرَابُ لَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدلٌ يُصارُ اِلَيْهِ فَثَبَتَ بهٰذا اَنَّ العَمَلَ بِالرَّأيِ اِنّما يكونُ عِنْدَ الْعِدامِ دليلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ اِذا تَحَرّٰى وَتَأَكَّدَ تَحَرِّيْهِ بِالْعَمَلِ لَايَنْتَقِضُ ذالكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيْ وَبيانُهٗ فِيْمَا اِذَا تَحرّىٰ بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلّٰى الظُّهْرَ بِاَحَدِهِمَا ثُمّ وَقع تحرّيْهِ عِنْدَ العَصْرِ عَلىٰ ثوبٍ آخَرَ لايَجُوْزُ لَهٗ اَن يُصَلِّيَ العَصَرَ بِالآخَرِ لِاَنّ الاَوّلَ تَأَكَّدَ بالعَمَلِ فَلَايَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحرِّيْ وهٰذا بِخَلافِ مَا اِذَا تَحَرّٰى فى القبلةِ ثم تَبَدّلَ رأيُهٗ وَوقعَ تَحرِّيْهِ علىٰ جِهَةٍ اُخْرىٰ تَوَجَّهَ اِلَيْهِ لِاَنَّ القِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الاِنْتِقالَ فَاَمْكَنَ نقلُ الحكمِ بِمنزِلةِ نسخِ النَّصِّ. هٰذا مَسَائِلُ الجامعِ الكبيرِ فى تكبيراتِ العِيْدِ وَ تَبَدُّلِ رأيِ العِيْدِ كَمَا عُرِفَ

فصل : مجتہد پر واجب ہے کہ کسی نئے حادثے کا حکم (سب سے پہلے) کتاب اللہ سے طلب کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت سے خواہ وہ صریح نص کے ساتھ ہو یا دلالت النص کے ساتھ۔ جیسے کہ اس کا ذکر پیچھے گذر چکا۔ کیونکہ جب تک نص پہ عمل کا امکان ہو اپنی رائے پر عمل کی کوئی گنجائش نہیں[1]۔ اسی لیے جب کسی پر قبلہ مشتبہ ہو

---

[1] یہ گفتگو گویا قیاس کی بحث کے لیے تمہید ہے۔ اس سے احناف اشراف پر وارد ہونے والے ان تمام الزامات کی تردید ہو جاتی ہے کہ وہ قیاس کو قرآن وحدیث پر مقدم رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ معترضین سوءِ فہم کے سبب قرآن وحدیث کے معانی کے صحیح ادراک سے قاصر ہیں۔ جبکہ احناف قوتِ اجتہادی سے ان معانی تک پہنچ کر نصوص کا صحیح محمل بیان کرتے ہیں اور قرآن اور احادیث کو ان کے اپنے مدارج میں رکھ کر دیکھتے ہیں اور اگر خبرِ واحد

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاتے اور کوئی شخص اسے قبلہ کے متعلق بتلا دے تو اب اس کے لیے تحرّی جائز نہیں اور اگر کوئی شخص پانی پاتے اور کوئی عادل آدمی اسے بتلاتے کہ یہ نجس ہے تو اسے اس کے ساتھ وضوء کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم کرے۔ اور اس چیز کا اعتبار کرتے ہوئے کہ راتے پر عمل کرنا نص پر عمل سے کہیں کمتر ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی جگہ میں واقعتاً پایا جانے والا) شبہ (محض) گمان میں (پائے جانے والے) شبہ سے قوی تر ہے۔ حتیٰ کہ پہلی قِسم (شبہ فی المحل) میں بندے کے گمان کا اعتبار ساقط ہے (اُس کے گمان کا کچھ اعتبار نہیں) اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کی تو اسے حد نہیں لگے گی خواہ وہ یہی کہے کہ مجھے معلوم ہے یہ وطی حرام ہے اور (اس وطی سے پیدا ہونے والے) بچّے کا اس سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے کا شبہ نص سے ثابت ہے (یعنی واقعتاً اس محل (مال) میں شبہ موجود ہے) نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: تم اور تمہارا مال سب تمہارے باپ کی مِلک ہے۔ اس لیے (وطی کے) حلال یا حرام ہونے میں باپ کے اپنے گمان کا کچھ اعتبار نہیں اور اگر بیٹے نے باپ کی لونڈی سے وطی تو حلت و حرمت میں اس کا گمان معتبر ہے۔ اگر وہ کہتا ہے کہ میرے گمان میں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قرآن کے حکمِ مطلق میں تقلید پیدا کرتی ہو تو اس پر عمل نہیں کرتے مثلاً فاقرأوا ما تیسّر من القرآن مطلق حکم قرآنی ہے اور لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب جو خبرِ واحد ہے اس مطلق حکم قرآنی کو مقید کرتی ہے۔ اس لیے احناف نے اسے نفیِ کمال پر محمول کیا مگر معاندین نے احناف پر حدیث کو نہ ماننے کا الزام لگا دیا اور اپنا حال یہ ہے کہ اخبارِ آحاد کو قرآن پر فیصل بنا رہے ہیں بعض اوقات تو وہ ضعیف احادیث سے آیاتِ قرآنیہ پر عمل چھوڑ دیتے ہیں۔

لہ قبلہ اور پانی کے متعلق کسی کی خبر خبرِ واحد ہے گر وہ حکم قرآنی فولوا وجوھکم شطرہٗ اور ان لم تجدوا ماءً کو متوجہ کرتی ہے اس لیے اس کے مقابلہ میں اپنے قیاس پر عمل جائز نہیں۔

یہ لونڈی مُجھ پر حرام ہے تو اسے حد لگائی جائے گی اور اگر کہتا ہے کہ میرے گمان میں
پر حلال ہے تو مالک ہونے کا شبہ ثابت نہیں۔ اس لیے اس کی رائے کا اس بار
اعتبار ہے اور (اس وطی سے ہونے والے) بچّے کی نسب اس سے ثابت نہ ہوگ
وہ اس کا دعویٰ ہی کرے[1]۔ پھر جب مجتہد کے ہاں دو آیتیں (بظاہر) متعارض ہوں

---

[1] جب یہ بات چلی کہ نص کے مقابلے میں رائے کا اعتبار نہیں تو اس کی ایک مثال مصنف نے یہ دی کہ نص
بُنیاد پر پیدا ہونے والا شبہ (جسے شبہ فی المحل یعنی کسی جگہ میں واقعتاً پایا جانے والا شبہ کہتے ہیں) اس شبہ سے قوی تر
جو محض گمان سے پیدا ہوتا ہے جسے شبہ فی الذہن کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر باپ نے بیٹے کی لونڈی سے وطی ک
اس پر بہر صورت حد نہیں لگے گی کیونکہ حدود شبہات سے ختم ہو جاتی ہیں اور یہاں یہ شبہ موجود ہے کہ بیٹے کے مال
بھی مالک ہے کیونکہ حدیث مشہور ہے أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ۔ تم بھی اپنے باپ کے ہو اور تمھارا
بھی تمھارے باپ کا ہے۔ (ابو داؤد و مسند احمد بن حنبل وغیرھما) اگرچہ اس حدیث سے باپ کے لیے بیٹے کی
لونڈی سے وطی کرنا جائز نہیں بنتا۔ مگر اس سے ایک شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس شبہ کی موجودگی میں جو شبہ فی المحل ہے
وطی کرنے والے باپ کے خیالی شبہ کا کوئی اعتبار نہیں خواہ وہ اس وطی کو حلال سمجھتا ہو یا حرام، اس کا سمجھنا شبہ فی الذہن
ہے جو شبہ فی المحل کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ نص پر مبنی ہے! اور اسی لیے اس وطی سے پیدا ہونے والا بچہ بھی باپ
کا کہلائے گا نہ کہ بیٹے کا بشرطیکہ باپ اس کا دعویٰ کرے۔ تاہم حد کی معافی سے تعزیر نہیں اٹھ جاتی، ایسے باپ کو
قاضی تعزیر دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس اگر بیٹا باپ کی لونڈی سے وطی کرے تو وہاں بھی شبہ ہے کیونکہ باپ اور بیٹے
کا مال عموماً مشترک ہوتا ہے۔ یہ شبہ فی الذہن ہے محض خیالی ہے اور چونکہ اس صورت میں اس شبہ کے مقابلے میں شبہ
فی المحل موجود نہیں اس لیے یہاں اس شبہ کا اعتبار ہے اور اگر بیٹا کہے کہ مجھے یہ شبہ تھا کہ شاید دوسرے اموال
کی طرح باپ کی لونڈی بھی میرے لیے جائز ہے تو اس شبہ کا اعتبار کر کے اسے حد نہیں لگے گی اور اگر اُسے
ایسا کوئی شُبہ بھی نہ تھا تو پھر حد لگے گی۔ کیونکہ شبہ سے ختم ہو سکتی ہے اگر کوئی شبہ ہی نہ ہو تو حد کیسے ختم ہو سکتی ہے
اور بیٹے سے اُس وطی کے ساتھ پیدا ہونے والے بچے کا نسب بھی ثابت نہیں ہو گا۔ خواہ وہ اس کا دعویٰ ہی کرے۔
کیونکہ یہاں شبہ فی المحل تو ہے نہیں اور جو شبہ یہاں ہے وہ محض خیالی ہے جو شبہ ہونے کی وجہ سے حد تو دور
کر سکتا ہے مگر نسب ثابت نہیں کر سکتا۔

اسے سُنّت کی طرف رجوع کرنا چاہیئے[1] اور اگر دو سُنّتوں میں متعارض ہے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار (اقوال) اور قیاسِ صحیح کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے[2]۔ پھر جب مجتہد کے ہاں

۱؎ قرآن کریم میں تعارض درحقیقت نہیں ہے۔ قرآن خود کہتا ہے لَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا، اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو لوگ اس میں بہت اختلاف پاتے (سورہ نساء آیت ۸۲) البتہ یہ ممکن ہے کہ ہمیں بظاہر آیاتِ قرآنیہ میں تعارض نظر آئے تو اگر مجتہد کو ایسی صورت پیش آئے تو اوّلاً قرآن و حدیث کے گہرے مطالعہ کی بنیاد پر مجتہد بظاہر متعارض آیات کو ایسے مفہوم پر تطبیق دے دیتا ہے کہ تعارض نہیں رہتا۔ دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں آیتوں میں سے ایک منسوخ اور دوسری ناسخ ہو، بشرطیکہ وہ احکام سے متعلق ہوں، عقائد سے نہیں۔ ایسے میں انکی تواریخ نزول کا تعین ضروری ہے۔ اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی ممکن نہ ہو تو پھر حدیث کی طرف رجوع کیا جائے۔ حدیث سے جس آیت کے مفہوم کی تائید ہو جائے اسے لے لیا جائے گا۔ اس پہ عمل ہوگا اور دوسری آیت کی تاویل کرلی جائے گی۔ گویا پھر حدیث کو مدارِ عمل بنایا جائے گا۔ اس کی مثال یہ آیات ہیں۔ ۱۔ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۲۔ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا۔ ان دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ پہلی آیت مقتدی اور امام دونوں پر قرأت لازم کرتی ہے۔ دوسری مقتدی کو خاموش رہ کر سننے کا حکم دیتی ہے۔ اب اس حدیث نے فیصلہ کیا کہ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ جو شخص امام کے پیچھے کھڑا ہو تو امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے (اسے امام کے پیچھے الگ قراءت کی ضرورت نہیں) ابن ماجہ ابواب الاقامۃ، مسند احمد بن حنبل جلد ۳ صفحہ ۳۳۹۔ اس حدیث نے صراحت کردی کہ باجماعت نماز میں فَاقْرَءُوا کا حکم صرف امام کی طرف متوجہ ہوتا ہے مقتدی کی طرف نہیں۔

۲؎ یعنی دو سنتوں یا حدیثوں میں تعارض ہو اور وہ کسی طرح سے دور نہ ہو سکے اور دونوں حدیثوں کا سنداً ایک ہی مرتبہ ہو تو صحابہ کرام کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیئے، جیسے ایک حدیث میں ہے الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ اور دوسری میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا اور بعد میں وضوء نہ فرمایا اور نماز ادا فرمائی۔ تو یہاں حضرت جابرؓ کا یہ قول فیصلہ کرتا ہے کہ كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ صلی اللہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دو قیاس باہم متعارض ہوں تو وہ (صحیح قیاس کی) تلاش کرے اور ان میں سے ایک پر عمل کر لے۔ کیونکہ قیاس سے کم تر کوئی شرعی دلیل ہی نہیں جس کی طرف توجہ کی جا سکے۔ اسی قاعدے پر ہم کہتے ہیں، جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک دوسرا نجس، تو وہ انکے مابین تحری نہ کرے بلکہ تیمم کر لے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں، پاک اور ناپاک، تو ان کے مابین تحری کرے۔ کیونکہ پانی کا نعم البدل مٹی موجود ہے۔ جبکہ کپڑے کا ایسا بدل موجود نہیں جس کی طرف رُخ کیا جا سکے[1]۔ تو اس سے ثابت ہو گیا کہ رائے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: علیہ وسلم ترك الوضوء مما غيّرت النارُ (ابوداؤد) اور اگر کسی صحابی کا قول نہ ملے تو قیاس صحیح جس حدیث کی تائید کرے اسے لیا جائے۔ چنانچہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن لگنے پر نماز پڑھی اور اس میں ہر رکعت میں چار رکوع فرمائے (بخاری) اور بعض روایات میں چھ چھ اور دس دس رکوع بھی مروی ہیں۔ (عینی شرح بخاری) جبکہ امام طحاوی نے نعمان بن بشیرؓ سے روایت کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰتِ کسوف، ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ اسی طرح پڑھتے تھے جیسے روزانہ نماز پڑھی جاتی ہے تو قیاسِ صحیح اسی حدیثِ نعمانؓ کی تائید کرتا ہے تو اسی پر عمل کیا جائیگا۔

[1] جب دو قیاس باہم متعارض ہوں تو لازم ہے کہ مجتہد انہی دونوں میں سے تحری یعنی جستجو کر کے کسی ایک کا انتخاب کرے کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی دلیلِ شرعی نہیں کہ دونوں قیاس چھوڑ کر اس کی طرف رُخ کیا جا سکے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک دوسرا ناپاک اور دونوں میں پانی ہو اور معلوم نہ ہو کہ کونسا ناپاک، تو چونکہ پانی کا بدل مٹی کی صورت میں تیمم کے لئے موجود ہے اس لیے پانی چھوڑ کر تیمم کیا جائے اور اگر دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک پاک ہو اور دوسرا ناپاک اور پتہ نہ ہو کہ کونسا ناپاک ہے تو لازم ہے کہ تحری کر کے انہی میں سے ایک کو چن کر پہنے اور نماز پڑھے۔ کیونکہ کپڑے کا بدلِ شرعی موجود نہیں۔ جس طرح دو قیاسوں میں تعارض کے وقت بدل نہ ہونے کی وجہ سے انہی میں تحری لازم ہے۔ تو برتنوں والی مثال اس امر پہ صادق آتی ہے کہ دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور کپڑوں والی مثال اس امر پہ منطبق ہے کہ دو قیاسوں میں تعارض ہو تو انہی میں تحری کی جاتی ہے۔

پرعمل اس وقت ممکن ہے جب اس کے سوا کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔ پھر جب کسی نے تحری کرلی اور اس پرعمل کر کے اسے پختہ کر دیا۔ تو اب محض (نئی) تحری سے وُہ (پہلی تحری) نہیں ٹوٹے گی۔ اس کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے دو کپڑوں کے مابین تحری کی اور ان میں سے ایک (کو منتخب کر کے اس) کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھ لی۔ پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر ٹھہری تو اسے اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ پہلی تحری عمل کے ساتھ مُوکّد ہو چکی ہے اس لیے وہ محض (نئی) تحری سے باطل نہیں ہوسکتی مگر یہ مُعاملہ اس امر سے مختلف ہے کہ جب کسی نے سمت قبلہ میں تحری کی (اور اس کے مطابق نماز پڑھ لی) پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری سمت پر ٹھہری تو اسے چاہیے کہ اسی نئی سمت کی طرف رُخ کرلے، کیونکہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے تو اس حکم کا نص کے منسوخ ہونے کی طرح (ایک سمت سے دوسری سمت کی طرف) منتقل کرنا ممکن ہے۔ یہ جامع کبیر کے مسائل ہیں، جو عید کی تکبیروں اور عید کے متعلق رائے کے تبدیل ہونے کے بارہ میں وہاں مذکور ہیں۔ جیسا کہ یہ معلوم ہے۔[1]

---

[1] جب یہ گفتگو چل پڑی کہ جہاں بدل نہ ہو وہاں دو قیاسوں میں تحری کر کے ایک کا انتخاب ضروری ہے تو مصنف نے بات آگے بڑھاتے ہوئے اسی معاملے کا ایک اور پہلو بھی پیش کر دیا تاکہ مضمون مکمل ہوجائے وہ یہ کہ اگر دو قیاس متعارض ہوتے اور ان میں سے ایک کا تحری کے ذریعے انتخاب کر کے اس پرعمل کرلیا گیا بعد میں تحری دوسرے قیاس کے درست ہونے پر ٹھری اور پہلے قیاس کو جس پر ایک بار عمل ہوچکا ہے۔ نئی تحری نے غلط قرار دیا تو کیا جائے؟ مصنف فرماتے ہیں یہاں دو صورتیں ہیں۔ اگر وہ امر جس میں دو قیاس متعارض ہوتے ہیں قابلِ انتقال نہ ہو تو نئی تحری کو خاطر میں نہ لایا جائے۔ جیسے دو کپڑوں کی مثال ابھی گزری۔ کپڑے کی پاکی یا ناپاکی قابلِ انتقال نہیں۔ اس لیے جس کپڑے کو پاک قرار دے کر اس کے ساتھ مثلاً ظہر پڑھی ہے اسی کے ساتھ عصر پڑھنا بھی ضروری ہے خواہ تحری بدل ہی کیوں نہ جائے اور اگر وہ چیز قابلِ انتقال ہو تو نئی تحری پرعمل کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ کیا جائے گا۔ جیسے سمت قبلہ ہے

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : اگر ایک رکعت شمال میں قبلہ تصور کر کے پڑھی اور دوسری رکعت میں تحری جنوب تو نماز ہی میں ادھر رُخ کر لیا جاتے۔ کیونکہ قبلہ قابلِ انتقال ہے کہ اس میں نسخ جاری ہوتا رہا ہے۔ دراصل یہ مسائل کے ذہنِ رسا نے جامع کبیر میں اس مضمون کے تحت بیان فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام نے تکبیراتِ عیدین میں اخ[illegible] کیا ہے۔ ابن مسعودؓ کے نزدیک چھ تکبیریں زائد ہیں اور ابنِ عباسؓ کے نزدیک دس، تو دورانِ نماز اگر مجتہد نے پہلی رکعتِ عید میں قول ابن مسعودؓ کو اقوٰی جان کر تین زائد تکبیریں کہیں اور دوسری میں ابنِ عباسؓ افضل سمجھ کر پانچ تکبیریں کہہ دیں تو نماز درست ہے کیونکہ یہ معاملہ بھی قابلِ نسخ ہونے کے سبب قابلِ انتقال ممکن ہے ان میں سے ایک ناسخ ہو دوسرا منسوخ۔

البحث الرّابع

فِي القياس۔ **فصل۔** اَلقياسُ حُجّةٌ من حُجَجِ الشَّرْعِ يَجِبُ العمل بِهٖ عِندَ انْعِدامِ مَافَوقَهٗ مِنَ الدّليلِ وَقد ورَدَ فی ذالك الاخبارُ والآثارُ قال علیہِ الصَّلوٰةُ والسَّلامُ لمعاذ ابنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثه الی اليَمَنِ قال بِمَ تَقضِی یامعاذُ ؟ قال بكتابِ اللهِ تعالیٰ قال فَاِنْ لَمْ تَجِدْ قال بِسُنّةِ رسُولِ اللهِ علیه والہٖ وَسَلّمَ قال فَاِنْ لم تَجِدْ قال اَجْتَهِدُ بِرَأْیِی فَصَوّبَهٗ رسُولُ اللهِ صَلّی اللهُ علیه وَسَلّم فقال اَلحمدُ لِلّٰهِ الّذِیْ وَفّقَ رَسُولَ رَسُولِ علیٰ ما یُحِبُّ ویَرْضَاهُ ورُوِیَ أَنّ امْرَأَةً خَثْعَمِيّةً اَتَتْ الی رسُولِ اللهِ صَلّی اللهُ علیه وَسلم فقالت إنّ اَبِی كان شَيخًا كبيرًا اَدْرَكَهُ الحجُّ وهو لايَسْتَمْسِكُ علیٰ الرّاحِلَةِ اَفَيُجْزِئُنی اَن اَحُجَّ عنه ؟ قال علیه السلام اَرَأَيْتِ لوكان علیٰ اَبِيكِ دینٌ فَقَضَيْتِهٖ اَمَاكان يُجْزِئُكِ فقالت بلیٰ فقال علیه السلام فَدَینُ اللهِ اَحَقُّ وَاَولیٰ۔ اَلْحَقَ رسولُ اللهِ علَيْهِ السلامُ الحجَّ فی حقِ الشّيخِ الفانِی بِالحُقُوقِ الماليّةِ وَاَشارَ الی علّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فی الجوازِ وهوالقضاءُ وهٰذا هُوَالقِيَاسُ وروی ابنُ الصَّبّاغ وَهُوَمِنْ سادات اَصحابِ الشّافِعِی فی كتابِهِ المُسَمّی بِالشّامِلِ عن قَيْسِ بْنِ طلقِ بنِ عَلِیّ اَنّهٗ جاءَ رَجُلٌ الی رسولِ اللهِ علیه السّلامُ كَاَنّهٗ بَدَوِیٌّ فقال یانبی اللهِ ماتری فی مَسّ الرّجُلِ ذَكَرَهٗ بَعدَ مَاتَوَضّأَ ؟ فقال هَلْ هُوَاِلّا بُضْعَةٌ مِنْهُ وهٰذا هُوَالقِيَاسُ

وسُئِلَ ابنُ مَسْعُودٍ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ولم يُسَمِّ لَها مَهْرًا وقد مات عنها زَوجُها قبلَ الدخولِ فاسْتَمْهَلَ شَهرًا ثم قال أَجْتَهِدُ فيها بِرَأْيِي فَإِنْ كان صَوابًا فَمِنَ اللهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فمن ابن أُمِّ عَبْدٍ فقال أُرى فيها مهرَ مثلِ نِسَائِها لا وَكس فيها ولا شَطَطَ

چوتھی بحث

قیاس کے متعلق ہے۔ **فصل** - قیاس، شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے جب کسی واقعہ میں اس سے قوی تر کوئی دلیل نہ ہو تو اس پر عمل واجب[1] ہے۔ اس بارہ میں کئی احادیث اور آثار صحابہ مروی ہیں۔ نبی صلّی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رض کو جب یمن کی طرف (بطور قاضی) بھیجا، تو ارشاد فرمایا۔ اے معاذ! تم کس بنیاد پر وہاں فیصلہ کیا کرو گے ؟، انھوں نے کہا، میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا، فرمایا، اگر (کتاب اللہ کا فیصلہ) نہ پاؤ تو؟ کہا، میں اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت سے فیصلہ کروں گا۔ فرمایا اگر تم نہ پاؤ تو ؟ کہا میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں

---

[1] قیاس کا ادلۂ اربعہ میں چوتھے نمبر پر مقام ہے۔ جب کوئی مسئلہ یا حادثہ درپیش ہو اور علماء سے اس بارہ میں اس کا شرعی حکم پوچھا جائے تو انھیں سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ اس کے بعد حدیث نبوی کی طرف، اس کے بعد صحابہ کرام یا بعد کے ادوار میں مجتہدین کے اجماع کی طرف، اگر ان میں سے کوئی بھی دلیل نہ ملے تب مجتہد کو چاہیئے کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور جس قسم کا واقعہ درپیش ہے اس سے ملتا جلتا واقعہ عہد نبوی اور دور خلفاء راشدین یا ادوار تابعین و ائمہ مجتہدین کے اندر تلاش کرے۔ اگر مل جاتے تو اسے اس پر قیاس کرے اسی طرح قرآنی احکام میں غور کر کے دیکھے کہ ان میں وہ علت کیا ہے جس کی بناء پر کوئی حکم جاری ہوا۔ اسی طرح احادیث میں مذکور احکام کی علتوں پر غور کرے۔ علت مل جانے کے بعد دیکھے کہ وہی علت اس نئے واقعہ یا مسئلہ پائی جاتی یا نہیں۔ اگر پائی جاتی ہے تو وہی حکم اس پر جاری کرے۔

گا۔ تو نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی بات درست قرار دیتے ہُوئے فرمایا اللہ کی حمد ہے جس نے رسُول اللہ کے رسُول (فرستادہ) کو اس کام کی توفیق دی جس پر اس کی محبت اور رضا[1] ہے۔ (ابو داؤد کتاب القضا جلد دوم صفحہ ۱۴۹) اور مروی ہے کہ ایک عورت قبیلہ بنو خثعم سے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس آئی۔ کہنے لگی، میرا باپ بہت بوڑھا ہے۔ اس پر حج لازم ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، تو کیا اس کی طرف سے میرا حج کرلینا کافی ہے؟ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا' بتلاؤ تو' اگر تمھارے باپ پر قرض ہو اور تم وہ ادا کر دو تو کیا یہ تجھے کافی نہیں؟ وہ کہنے لگی، ہاں یا رسُول اللہ کیوں نہیں۔ تو نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا۔ اللہ کا قرض زیادہ اہم اور افضل ہے۔ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بہت بوڑھے شخص کے متعلق حج کو مالی حقوق پر قیاس کیا اور جواز کے سلسلے میں علتِ مؤثرہ جو کہ ادائیگی قرض ہے کی طرف اشارہ فرمایا۔ اور یہی چیز تو قیاس[2] ہے اور ابنِ صباح نے جو امام شافعی کے اہلِ مسلک کے بڑے لوگوں میں سے ہے۔ اپنی کتاب "الشامل" میں قیس بن طلق بن علی سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم

---

[1] معلوم ہوا نئے مسائل میں اجتہاد کرنا اور قیاس پر عمل کرنا وہ کام ہے جس پر اللہ اور اس کے رسُول کی محبت اور رضا ہے۔ اس حدیث میں ان لم تجد یعنی اگر تم قرآن یا سُنت میں حکم پاؤ کے الفاظ قابلِ غور ہیں یعنی قرآن و سُنت میں تو قیامت تک آنے والے جملہ مسائل کا حل اور حکم موجود ہے۔ البتہ اپنے قصورِ علم سے ہمیں وہ حکم ملتا نہیں ہے۔ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ۔ اور سیدنا علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے تھے۔ جَمِيعُ الْعِلْمِ فِی الْقُرْآنِ لٰكِن۔ تَقَاصَرَ عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ۔ یعنی قرآن میں تمام کا تمام علم موجود ہے مگر لوگوں کی عقلیں اسے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

[2] اس سے ثابت ہوا کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے امت کو احکامِ شرعیہ میں قیاس کرنے کا طریقہ بتلایا ہے۔ منصوص علیہ کی علتِ مؤثرہ معلوم کر کے غیر منصوص علیہ مسئلے میں اس علت کے پائے جانے پر منصوص علیہ والا حکم جاری کیا جاتا ہے یہی قیاس کی حقیقت ہے اور یہی کچھ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا۔

کے پاس حاضر ہوا گویا وہ کوئی بدوی تھا۔ عرض کرنے لگا یا رسُول اللہ! کسی شخص نے وضوء کرلیا ہو اس کے بعد وہ اپنی شرمگاہ چھُوئے تو آپ کیا فرماتے ہیں؟ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا وہ (شرمگاہ) بھی تو اس کے وجود ہی کا حصّہ[1] ہے اور ابنِ مسعودؓ سے اس شخص کے متعلق سوال کیا گیا جس نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر مقرر نہ کیا اور اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے قبل اس کا شوہر (یعنی وہی شخص) فوت ہوگیا، تو آپ نے ایک ماہ کی مہلت مانگی۔ اس کے بعد فرمایا۔ میں اس بارہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر یہ درست ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور غلط ہے تو ابن ام عبد (یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی کنیت ہے) کی طرف سے۔ آپ نے فرمایا، مجھے (اللہ کی طرف سے) یہی دکھایا گیا ہے کہ اس عورت کے لیے اپنے خاندان کی عورتوں کا سا مہر ہے۔ جس میں نہ نقصان ہو نہ[2] زیادتی۔

فصل : شُرُوطُ صِحَّةِ القِیاسِ خَمْسَةٌ، اَحدُھا ان لایکونَ فی مُقابَلَةِ النصِّ وَالثَّانِی اَن لایَتَضَمَّنَ تغییرَحُکمٍ من اَحکامِ النَّصِّ وَالثالثُ ان لایکونَ المعدّٰی حُکمًا لایُعقَلُ معناہُ

---

[1] یہ حدیث ابن ماجہ ابواب الاقامت صفحہ ۳۷ میں بھی انہی قیس بن طلق سے مروی ہے۔ اس میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شرمگاہ کو گوشت کا ایک ٹکڑا ہونے کی حیثیت سے جسم کے باقی ٹکڑوں پر قیاس فرمایا اور جو حکم ان کا تھا وہی اس پر جاری فرما دیا۔ کیونکہ دونوں طرف ایک ہی علت موجود ہے یعنی جسم کو ہاتھ لگانا۔

[2] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے بعد صحابہ کرام کے اقوال سے مصنفؒ نے دلیل پیش کی ہے کہ احکامِ شرعیہ میں قیاس بھی حجت ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ نے قیاس کے ذریعے مذکورہ عورت کا مہر مقرر فرمایا۔ کیونکہ اس بارہ میں قرآن وسُنتِ نبوی سے ہمیں کوئی حکم نہیں ملتا۔ عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ فرمانا کہ اگر میرا قیاس درست ہے تو اللہ کی طرف سے ورنہ میری طرف سے، قرآن کریم کی اس آیت کے کُنا عین مطابق ہے۔ مَآ اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَا اَصَابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِکَ (سورۃ نساء آیت ۷۹)

والرابعُ ان يَقعَ التعليلُ لحكمٍ شرعيٍّ لا لِأمرٍ لغويٍّ والخامسُ ان لا يكونَ الفرعُ منصوصًا عليهِ ومثالُ القياسِ فى مقابلةِ النَّصِّ فيما حُكِيَ أنَّ الحسنَ بن زيادٍ سُئِلَ عن القهقهةِ فى الصلوٰةِ فقال انتقضتِ الطَّهارةُ بها قال السائلُ لو قذفَ مُحصنةً فى الصلوٰةِ لا ينتقضُ بهِ الوضوءُ مع أنَّ قذفَ المحصنةِ أعظمُ جنايةً فكيف ينتقضُ بالقهقهةِ وهى دونَهُ فهذا قياسٌ فى مقابلةِ النَّصِّ وهو حديثُ الأعرابيِّ الّذى فى عينهِ سوءٌ وكذالك إذا قلنا جازَ حجُّ المرأةِ مع المحرمِ فيجوزُ معَ الأميناتِ كان هٰذا قياسًا بمقابلةِ النصِ وهو قولهُ عليهِ السلامُ لا يحلُّ لِامرأةٍ تؤمنُ باللهِ واليومِ الآخرِ أن تسافرَ فوقَ ثلاثةِ ايامٍ ولياليها الّا ومعها أبوها أو زوجُها او ذو رحمٍ محرمٍ منها ومثالُ الثانى وهو ما يتضمّنُ تغييرَ حكمٍ من أحكامِ النصِ ما يقالُ النّيّةُ شرطٌ فى الوضوءِ بالقياسِ على التيممِ فإنّ هٰذا يوجبُ تغييرَ آيةِ الوضوءِ من الإطلاقِ إلى التّقييدِ وكذالك إذا قلنا الطوافُ بالبيتِ صلوٰةٌ بالخبرِ فيُشترطُ لهُ الطهارةُ وسترُ العورةِ كالصّلوٰةِ كان هٰذا قياسًا يوجبُ تغييرَ نصِّ الطّوافِ من الإطلاقِ الى القيدِ ومثالُ الثّالثِ وهو ما لا يُعقلُ معناهُ فى حقِّ جوازِ التّوضِّي بنبيذِ التّمرِ فإنّهُ لو قال جازَ بغيرهِ من الأنبذةِ بالقياسِ على نبيذِ التّمرِ او قالَ لو شُجَّ فى صلوٰتهِ أو احتلمَ يبنى على صلوٰتهِ بالقياسِ على ما إذا سبقَهُ الحدثُ

لا يَصِحُّ لِاَن الحُكم فى الاَصْلِ لم يُعقلْ معناه فَاسْتحالَ تعْدِيَتُه الى الفرعِ وبِمثلِ هٰذا قَالَ اصحابُ الشافعىُ قُلَّتانِ نَجِسَتانِ إِذَا اجْتَمَعَتا صَارتا طَاهِرَتَيْنِ فَاذَا افْتَرقَتا بَقِيَتا علىٰ الطهارةِ بِالقياسِ علىٰ ما إِذا وَقعتِ النجاسَةُ فى القُلّتينِ لِاَنّ الحكمَ لوثَبَتَ فى الاصلِ كان غَيرَ معقولٍ معناهُ وَمثالُ الرّابع وَهُوَ مَا يكونُ التَعليلُ لامرٍ شَرْعِيٍّ لا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ فى قولِهِم المَطْبُوخُ المُنَصَّفُ خَمْرٌ لِاَنَّ الخَمْرَ إِنّما كان خمرًا لِاَنّهٗ يخامِرُ العَقْلَ وَغيرُهٗ يخامِرُ العقلَ ايضًا فيكونُ خمرًا بِالقياسِ وَالسّارقُ إِنّما كان سارقًا لِاَنّهٗ اَخذَ مالَ الغَيْرِ بِطَرِيْقِ الْخُفْيَةِ وَقد شاركهُ النَّبّاشُ فى هٰذا المعنىٰ فيكونُ سارقًا بِالقياسِ وَهٰذا قياسٌ فى اللُّغَةِ مَع اعْتِرافِهٖ اَنّ الاِسْمَ لم يُوضَعْ لهٗ فى اللُّغَةِ وَالدليلُ علىٰ فسادِ هٰذا النّوعِ مِنَ القِياسِ اَنّ العَرَبَ يُسَمِّي الفَرَسَ اَدْهَمَ لِسَوادِهٖ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهٖ ثُم لا يُطْلَقُ هٰذا الاسمُ على الزّنْجِيِّ والثوبِ الاحْمَرِ وَلوجَرَتِ المُقايَسَةُ فى الاسامى اللُّغويةِ لجازَ ذالكَ لِوُجودِ العِلّةِ وَلاَنّ هٰذا يُؤَدِّي إِلىٰ إِبْطالِ الاَسْبابِ الشَّرعِيَّةِ وَذالِكَ لِاَنّ الشَّرعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوعٍ من الاحكامِ فَاِذَا عَلَّقْنا الحكَمَ بِمَا هواَعَمّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُواَخْذُ مالِ الغيرِ على طريقِ الخُفْيَةِ تَبَيّنَ اَن السَّبَبَ كان فى الاصلِ معنىً هو غيرُ السَّرِقَةِ وَكذالكَ جَعَلَ شُربَ الخمرِ سَبَبًا لِنوعٍ مِنَ الاحكامِ فَاِذا عَلّقْنا الحكمَ بِامرٍ اَعَمّ من الخمرِ تَبَيّنَ ان

الحكم كان في الاصلِ مُتَعلّقاً بغيرِ الخمرِ ومثالُ الشّرطِ الخامسِ وهو ما لا يكونُ الفرعُ منصوصاً عليه كما يقالُ إعتاقُ الرّقبةِ الكافرةِ في كفارةِ اليمينِ والظهارِ لا يجوزُ بالقياسِ على كفارةِ القتلِ ولو جامعَ المظاهِرُ في خلالِ الإطعامِ يستأنفُ الإطعامَ بالقياسِ على الصّومِ ويجوزُ للمُحصَرِ أن يتحلّلَ بالصومِ بالقياسِ على المتمتّعِ والمتمتعُ إذا لم يصُمْ في أيّامِ التشريقِ يصومُ بعدها بالقياسِ على قضاءِ رمضانَ۔

فصل : قیاس کے درست ہونے کی پانچ شرطیں ہیں[1]۔ پہلی یہ کہ وہ نص کے مقابلے میں نہ ہو۔ دوسری یہ کہ وہ نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر پیدا کرنے پر مشتمل نہ ہو تیسرا یہ کہ جو حکم (فرع کی طرف) بڑھایا گیا ہو وہ ایسا حکم نہ ہو جس کا معنیٰ سمجھ میں نہ آسکے۔ چوتھی یہ کہ تعلیل (علت سے حکم پکڑنا) شرعی حکم کے لیے ہو کسی لغوی معاملہ کے لیے نہیں اور پانچویں یہ کہ فرع (پہلے سے) منصوص علیہ نہ ہو۔ نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا۔ انھوں نے کہا' اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ سائل نے کہا۔ اگر وہ شخص نماز میں کسی پاکدامن عورت پہ تہمت لگائے تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا جبکہ یہ قہقہہ سے بڑی جنایت ہے تو قہقہہ سے وضوء کیسے ٹوٹ جاتا ہے جو کہ اس سے چھوٹی غلطی ہے تو یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے' جو کہ اس

---

[1] قیاس کی حجیت بیان کرنے کے بعد مصنفؒ قیاس کی شرائط ذکر فرما رہے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی بھی شرط مفقود ہو تو قیاس درست نہیں۔ مصنفؒ نے صرف پانچ ہی شرائط ذکر کی ہیں۔ تاہم صاحب "المنار" نے یہ شرط بھی زائد کی ہے کہ اصل میں حکم اپنے مورد سے مخصوص نہ ہو جیسے حضرت خزیمہؓ کی تنہا شہادت کا دو کے برابر ہونا ہے اور یہ شرط بھی بڑھاتی ہے کہ فرع اصل کے ساتھ معنا برابر ہو کم تر نہ ہو ورنہ قیاس جائز نہ ہوگا۔

اعرابی والی حدیث ہے جس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی ۔ اسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو چند ذمہ دار عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا، تو یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے ۔ وہ نص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ کسی عورت کو جو اللہ اور روزِ آخرت پر یقین رکھتی ہے، یہ جائز نہیں کہ تین دن اور تین راتوں سے زیادہ سفر پر نکلے سوا اس کے کہ اس کے ساتھ اس کا باپ، شوہر یا ایسا رشتہ دار ہو جس سے وہ (کبھی) نکاح نہیں کر سکتی[2] ۔ دوسری شرط کہ قیاس احکامِ نص میں سے کسی نص میں تغیر پر

---

[1] صحتِ قیاس کی پہلی شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ نص کے مقابلہ میں نہ ہو، یعنی قیاس کا نتیجہ کچھ ہو اور نص کا تقاضا کچھ اور تو قیاس ترک کر کے نص پر عمل کیا جائے گا کہ ہماری عقل ان حقائق کا کماحقہ ادراک نہیں کر سکتی جو اللہ اور اس کے نبی کو معلوم ہیں۔ وما اُوتیتم من العلم الا قلیلاً ۔ ولا یحیطون بشیٔ من علمہ الا بما شآء ۔ چنانچہ یہ حدیث پیچھے گذر چکی ہے کہ ایک اعرابی کنوئیں میں جا گرا۔ اس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی۔ کچھ لوگ نماز میں ہنس پڑے ۔ نماز کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے نماز میں قہقہہ لگایا ہے وہ جا کر نیا وضو کرے اور پھر نماز پڑھے ۔ اب یہ کہنا کہ اگر کسی نے نماز میں کسی عورت پر تہمت لگائی تو اس کی صرف نماز ہی ٹوٹتی ہے ۔ وضو نہیں ٹوٹتا تو قہقہہ سے دونوں چیزیں کیسے ٹوٹ گئیں حالانکہ تہمت لگانا بڑا گناہ ہے تو یہ نص کے مقابلے میں قیاس ہے جو درست نہیں ہو سکتا۔ آج کل بعض مغرب پرست لوگ اسلامی احکام کے مقابلہ میں قیاس آرائیاں کر رہے ہیں ۔ عورت کی آدھی گواہی کے مقابلے میں کہتے ہیں۔ کہ ایک عورت ڈاکٹر ہے اور ایک مرد اس کا دربان اور چپڑاسی ہے تو یہ کیسے مان لیا جاتے کہ ڈاکٹر کی گواہی آدھی اور اس کے دربان کی پوری ۔ مرد کی چار شادیوں کے جواز پر قیاس آرائیاں ہو رہی ہیں ۔ پردے پر عقل کی روشنی میں طعنہ زنی کی جا رہی ہے ۔ یہ سب کفر و الحاد ہے ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احناف پر احادیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دینے کا الزام سراسر غلط ہے ۔

[2] یہ حدیث ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے طبرانی نے روایت کی ہے ۔ اس کے علاوہ یہ مشہور حدیث ہے لا تسافر المرأۃ الا ومعہا محرمٌ (صحاح ستہ، مسند احمد، موطاء امام مالک وغیرہ) ان احادیث

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مشتمل نہ ہو، کی مثال یہ ہے کہ تیمم پر قیاس کرتے ہُوئے (امام شافعی کے نزدیک) وضوء میں نیت شرط ہے۔ جبکہ یہ قیاس آیتِ وضوء میں اطلاق کو تقلید میں بدل دینا واجب قرار دیتا ہے۔[1] اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ بیتُ اللہ کا طواف حدیث کی بُنیاد پر (ایک طرح سے) نماز ہے تو اس کے لیے نماز کی طرح طہارت اور ستر عورت شرط قرار دیا جائے تو یہ ایسا قیاس ہے جو طواف والی نص کو مطلق سے مقید بنا دیتا ہے[1] تیسری شرط کہ حکم ایسا نہ ہو جس کا معنیٰ غیر معقول ہو، کی مثال یہ ہے کہ نبیذِ تمر (کھجور کے رس) کے ساتھ وضوء کے جواز میں (امام شافعی کا قول ہے) تو اگر کوئی شخص نبیذِ تمر پر قیاس کرتے ہوئے کسی اور نبیذ کے ساتھ بھی وضوء جائز قرار دے[2]۔ یا یہ کہے کہ اگر نماز میں کسی شخص کا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: میں پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے لیے کلیتاً سفر کی مُمانعت فرمائی اس کے بعد یہ استثناء فرمایا کہ شوہر یا محرم کے ساتھ سفر جائز ہے تو اب اس کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ چند قوی اور امین اور ذمہ دار عورتوں کا اکٹھا سفر پہ نکلنا جائز ہے خواہ انکے ساتھ کوئی مرد نہ ہو نص کے مقابلہ میں قیاس لانا ہے جو درست نہیں۔

[1] قیاس کی صحت کی دوسری شرط یہ ہے کہ اُس کی وجہ سے کسی نص کے حکم میں تبدیلی لازم نہ آئے جیسے یہ قیاس ہے کہ اگر تیمم میں نیت شرط ہے تو وضوء میں بھی نیت شرط ہونی چاہیئے۔ حالانکہ قرآن میں وضوء والی آیت میں چار ہی چیزیں وضوء کے لیے لازم قرار دی گئی ہیں۔ اگر یہ قیاس درست مانیں تو قرآن کا مطلق حکم نیت کی قید سے مقید کرنا پڑے گا۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ طواف نماز ہی ہے۔ مگر اس میں کلام جائز ہے تو اس حدیث کو مدِنظر رکھ کر یہ کہنا کہ جیسے نماز کے لیے وضوء، اور ستر عورت شرط ہے جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ اسی طرح طواف کیلیے بھی یہ چیزیں شرط ہیں۔ انکے بغیر طواف نہ ہوگا درست نہیں۔ کیونکہ پیچھے مطلق و مقید کی بحث میں گذر چکا ہے کہ خبرِ واحد اور قیاس کے ساتھ کتاب اللہ میں زیادتی جائز نہیں۔ اس کے مطلق کو مقید نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس حدیث کی وجہ سے طہارت اور ستر عورت کو طواف کے لیے واجب قرار دیا جائے گا۔ اور اس کے ترک سے دم لازم آئیگا

[2] صحتِ قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ جو حکم منصوص علیہ میں وارد ہے وہ غیر معقول نہ ہو۔ اگر وہ منصوص علیہ ہی میں معقول نہیں تو عقل کے ذریعے اسے غیر منصوص علیہ میں کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سر زخمی ہو جائے یا اسے احتلام ہو جائے تو (وضوء کے بعد) اپنی نماز جاری رکھے، اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب کسی کو (نماز میں) بے وضوگی لاحق ہو، تو یہ قیاس درست نہیں۔ کیونکہ اصل معاملہ میں حکم کا معنیٰ غیر معقول[1] ہے۔ تو اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے ساتھی کہتے ہیں کہ نجس پانی کے دو قُلّے (مشکیزے) جب جمع ہو جائیں تو پاک ہو جاتے ہیں اور (بعد میں)

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: عبداللہ بن مسعودؓ سے حدیث مروی ہے کہ جس رات آپ کے پاس پانی نہ تھا صرف کھجور کا نبیذ تھا (یعنی وہ پانی جس میں کھجوریں ڈال دی گئی ہوں اور اسے کچھ مدت یونہی چھوڑ دیا جائے تاآنکہ وہ پانی میٹھا ہو جائے، کھجور کا ذائقہ بو اور رنگ اس میں ظاہر ہو جاتے) تو آپ نے اُسی سے وضوء فرمایا۔ ابن ماجہ ابو داؤد، ترمذی وغیرہ میں یہ حدیث مروی ہے۔ امام محمد اور ایک قول میں امامِ اعظم اس حدیث کی بُنیاد پر نبیذِ تمر سے وضوء جائز سمجھتے ہیں، جبکہ باقی تمام ائمہ جائز نہیں سمجھتے اور اکثر فقہاءِ احناف نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ تاہم اگر پہلا قول درست مان لیا جائے تو بھی یہ حکم نبیذِ تمر تک ہی محدود رہنا چاہیئے اس پر قیاس کر کے انگوروں یا گندم وغیرہ کے نبیذ سے وضوء جائز کہنا صحیح نہیں کیونکہ نبیذِ تمر ہی میں یہ حکم خلافِ قیاس ہے۔ کیونکہ قرآن نے مطلق پانی سے وضوء کا حکم دیا ہے۔ (فان لم تجدوا ماءً) اور نبیذ مطلق پانی نہیں۔ کسی سے کہا جائے پانی لاؤ تو وہ نبیذ نہیں لے آتا۔

[1] حدیث میں ہے جس نے نماز میں قے کی یا اسے نکسیر ہوئی تو وہ جا کر وضوء کرے اور جہاں تک نماز پڑھ چکا تھا وہیں سے شروع کرے جب تک کہ اس نے کلام نہ کیا ہو۔ (ابن ماجہ وغیرہ) مگر یہ امر غیر معقول ہے کہ وضوء ٹوٹ گیا، قبلہ سے رُخ پھر گیا۔ جائے وضوء کی طرف وہ چل کر گیا اس کے باوجود نماز نہیں ٹوٹی؛ تو اس غیر معقول حکم کو قیاس کے ذریعے اس صورت میں ثابت کرنا کہ کسی کا سر نماز میں زخمی ہو گیا۔ کسی نے کوئی لاٹھی مار کر خون نکال دیا یا وہ نماز میں بیٹھے بیٹھے سو گیا اور ایسے میں اسے احتلام ہو گیا تو یہ کہنا کہ اس کی نماز نہیں ٹوٹی وہ وضوء کر کے آئے اور زخمی سر اور بہتے خون کے ساتھ نماز پڑھ لے یا احتلام کے بعد غسل کر کے آئے اور وہیں سے نماز مکمل کرے تو ایسا کہنا درست نہیں۔ کیونکہ خود اصل مسئلہ میں نماز کا نہ ٹوٹنا خلافِ عقل ہے تو فرع میں یہی حکم عقل کے ساتھ کیسے ثابت ہو سکتا ہے۔

اگر جدا ہو جائیں تو بھی پاک ہی رہتے ہیں، اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب دو قلّہ برابر پانی میں نجاست گر جائے۔ (مگر یہ قیاس باطل ہے) اس لیے کہ اگر اصل (معاملہ) میں حکم ثابت (بھی) ہو تو اس کا معنیٰ غیر معقول ہے[1]۔ چوتھی شرط، کہ تعلیل (قیاس) شرعی معاملہ کے لیے ہو۔ لغوی کے لیے نہیں کی مثال ان (شوافع) کے قول میں یہ ہے کہ (کسی چیز کا رس) جو پکا کر آدھا کر دیا گیا ہو، خمر ہے۔ کیونکہ خمر کو اس لیے خمر کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے۔ چونکہ دوسری چیزیں (جو پکا کر نصف کر دی گئی ہوں) عقل کو ڈھانپ لیتی ہیں۔ اس لیے قیاس کی بناء پر وہ بھی خمر ہیں اور (یہ قیاس بھی باطل ہے کہ) چور کو اسی لیے چور کہتے ہیں کہ وہ خفیہ طریقے سے دوسروں کا مال حاصل کر لیتا ہے۔ اور کفن چور بھی اس معنیٰ میں اس کا شریک ہے اس لیے قیاس کے مطابق وہ بھی چور ہے۔ یہ قیاس لغت کے معاملہ میں ہے جبکہ (مدِمقابل کو) یہ اعتراف ہے کہ لغت میں لفظ اس معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا[2]۔ قیاس کی اس

---

[1] حدیث میں ہے جب پانی دو قلّوں تک پہنچ جائے تو وہ نجاست نہیں اٹھاتا، (دارقطنی) امام شافعی نے اس پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ قُلّہ بمعنیٰ مشکا و مشکیزہ ہے اور جب دو مشکیزوں کے برابر پانی میں نجاست پڑ جائے تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ پھر اس پر قیاس کرتے ہوئے آپ کے اہلِ مسلک علماء نے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر دو مشکیزے الگ الگ نجس پانی والے ہوں اور انھیں اکٹھا کر دیا جائے تو نجاست دور ہو جاتی ہے۔ اب اگر انہیں الگ الگ کر دیا جائے تو بھی وہ پاک ہی رہیں گے۔ ہم کہتے ہیں اولاً تو یہ حدیث اپنی سند اور متن کے اعتبار سے محلِ اختلاف ہے۔ بیہقی میں ایک روایت یوں ہے کہ جب پانی چالیس قُلّے ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ پھر لفظِ قُلّہ کا معنیٰ مشکیزے کے علاوہ پہاڑ کی چوٹی وغیرہ پر بھی آتا ہے تو اس حدیث میں معنیٰ بہت اضطراب ہے۔ اگر بایں ہمہ اسے درست مان لیا جائے تو بھی یہ حکم خلافِ قیاس ہے کہ نجاست پڑنے کے باوجود پانی نجس نہ ہو تو اسے متعدی کر کے آگے لیجانا اور دو نجس قلوں کو اکٹھا کر کے انہیں پاک قرار دینا کس طرح قیاس میں آ سکتا ہے۔

[2] صحتِ قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اس سے کوئی شرعی مسئلہ ثابت کیا جائے نہ کہ لغوی تحقیق۔ لغوی تحقیق

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قسم کے فاسد ہونے پر یہ چیز دلیل ہے کہ اہلِ عرب گھوڑے کو اگر وہ سیاہ ہو تو اد[ہم کہتے]
ہیں اور سُرخ ہو تو کُمیت، مگر یہ لفظ حبشی یا سُرخ کپڑے پر نہیں بولا جاتا اور اگر [لغت]
میں مستعمل ناموں میں قیاس کا عمل جاری ہوتا تو علت کے پائے جانے کی وجہ [سے استعمال]
کرنا جائز ہوتا اور (یہ اس لیے بھی غلط ہے کہ) اس کا نتیجہ اسبابِ شرعیہ کو باطل قرار [دینا ہے]

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)
اہلِ لغت کا کام ہے۔ جبکہ قیاس ادلۂ شرعیہ میں سے ہے اور حکمِ شرعی ثابت کرنے کے لیے ہے۔ اس کی مثال تو یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں۔ انگور کی شراب کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ خَمَرَ یَخْمُرُ کا معنی چھپانا اور ڈھا[نپنا] ہے۔ اسی لیے دوپٹے کو خِمار کہا جاتا ہے اور چونکہ انگوری شراب بھی عقل کو ڈھانپ لیتی اور بے ہوش بنا [دیتی] ہے اس لیے خمر کہلاتی ہے تو باقی قسم کی شرابیں جو گندم۔ جو کھجور وغیرہ کے رس سے بنی ہوں۔ جبکہ انھیں پکا کر نصف کر دیا جائے تو اتنی تیز نشے والی بن جاتی ہیں کہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہیں۔ اس لیے انھیں بھی خَمر ہی کہنا چاہیئے اور خمر والے احکام ہی ان پر ثابت کرنے چاہییں مگر ہم کہتے ہیں کہ عربی لغت میں انگور کے سوا باقی چیزوں کی شراب کو خمر نہیں کہا جاتا بنیذ کہا جاتا ہے۔ اس لیے محض قیاس سے انہیں خمر کا نام اور اس کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح شوافع کا کہنا ہے کہ سارق یعنی چور کو اس لیے چور کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے چوری چوری حاصل کرتا ہے اور کفن چور بھی تو یہی کچھ کرتا ہے۔ اس لیے وہ بھی سارق ہی کہلانا چاہیئے اور چور والی سزا کا مستحق ہونا چاہیئے مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ اہلِ لغت کا کام ہے کہ وہ کس کے لیے کونسا لفظ وضع کرتے ہیں مجتہد کا کام قیاس کے ذریعے مسائلِ شرعیہ کا حل بتلانا ہے نہ کہ لُغتیں وضع کرنا۔ کفن چور کو عربی میں سارق نہیں نبّاش کہا جاتا ہے۔ اس میں اور چور میں یہ فرق ہے کہ چور مالِ محفوظ کو چراتا ہے جو کسی کی نگرانی اور حفاظت میں ہوتا ہے۔ مگر نبّاش جو مال چراتا ہے وہ محفوظ نہیں۔ اس کی کوئی سیکیورٹی (SECURITY) نہیں۔ اس لیے اس پر چور والی حد جاری نہیں ہو سکتی۔ البتہ اگر کوئی قبر کسی مکان میں تالہ بند ہو تو وہاں سے کفن کی چوری حدِ سرقہ کا موجب بن سکتی ہے۔ حیرت ہے کہ شوافع نے قیاس سے اسماءِ لغویہ میں دخل عمل کیا جبکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ واضع نے ان مفاہیم کے لیے وہ الفاظ وضع نہیں کیے جو وہ ثابت کر رہے ہیں۔

[1] مُصنّف فرماتے ہیں اگر قیاس کے زور پر اسماءِ لغویہ میں مداخلت جائز ہو تو بڑی خرابی لازم آئے گی۔ سیاہ
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی صورت میں نکلے گا۔ اس لیے کہ شریعت نے چوری کو احکامِ شرعیہ کی ایک قسم (قطع ید) کا سبب بنایا ہے۔ اگر ہم اس حکم کو چوری سے وسیع تر مفہوم یعنی خفیہ طریقے سے مال حاصل کرنے پر معلق کریں گے تو ثابت ہوگا کہ اصل سبب تو ایسا مفہوم ہے جو چوری کے علاوہ ہے۔ اسی طرح شریعت نے تو شراب نوشی کو احکامِ شرعیہ کی ایک قسم (کوڑے لگانے) کا سبب بنایا ہے۔ اگر ہم یہ حکم شراب نوشی سے وسیع تر مفہوم پر معلق کریں گے تو ثابت ہوگا کہ اصل میں یہ حکم شراب نوشی کے علاوہ کسی اور چیز سے تعلق رکھتا ہے[1] اور پانچویں شرط 'جو یہ تھی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو' کی مثال یہ ہے کہ (شوافع کی طرف سے) کہا جاتا ہے کہ کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے یمین اور ظہار کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا جائز نہیں اور اگر ظہار کرنے والے نے (مساکین کو) کھانا کھلانے کے دوران بیوی سے جماع کر لیا تو روزے پر قیاس کرتے ہوئے نئے سرے سے کھانا کھلائے اور محصر (جسے عمرہ یا حج سے روک دیا گیا ہو) کے لیے تمتع کرنے والے پر قیاس کرتے ہوئے روزے کے ساتھ احرام سے نکلنا جائز ہے اور تمتع کرنے والے نے اگر ایامِ تشریق میں روزے نہ رکھے ہوں تو رمضان کی قضاء پر قیاس کرتے ہوئے بعد میں روزے

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: گھوڑے کو اَدْھَم کہتے ہیں اِدْھَمَّ یَدْھَمُّ کا معنیٰ گھوڑے کا سیاہ ہونا ہے اب محض سیاہی کو دیکھ کر کسی حبشی کو ادہم کہا جاتے تو وہ لڑ پڑے گا۔

[1] اسماءِ لغویہ میں قیاس جاری کرنے کی دوسری خرابی یہ ہے کہ اسبابِ شرعیہ یعنی جن اسباب کی بنیاد پر شریعت احکام جاری کرتی ہے باطل ہو جائیں گے مثلاً شریعت نے چوری کرنے کو ہاتھ کاٹنے کا سبب بنایا ہے اور شراب نوشی کو کوڑے لگانے کا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہاتھ کاٹنے کا اصل سبب خفیہ طریقے سے مال لینا ہے۔ اور کوڑے لگانے کا سبب عقل کا زائل کرنا ہے۔ جبکہ یہ چیزیں چوری اور شراب نوشی سے وسیع تر مفہوم رکھتی ہیں تو گویا ہم نے شریعت کے مقرر کردہ اسباب معطل کر کے اپنی طرف سے وضع کردہ اسباب متعین کر دیے اور یہ غلط ہے۔

رکھ سکتا ہے۔[1]

---

[1] قیاس کے درست ہونے کی پانچویں اور آخری شرط یہ ہے کہ جس مسئلہ میں قیاس سے حکم ثابت کیا جاتے اس پر پہلے سے نص موجود نہ ہو، یوں بھی جب وہاں پہلے سے نص موجود ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں مصنفؒ نے اس کی چند مثالیں فقہ شافعی سے دی ہیں۔ اول۔ وہ کہتے ہیں قتلِ خطاء کے کفارہ میں مومن غلام آزاد کرنے کا حکم ہے تو اس پر قیاس کر کے ظہار اور قسم کے کفارہ میں بھی مومن غلام ہی ضروری ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ ظہار اور قسم میں خود نص موجود ہے جس میں مومن غلام کی قید نہیں تو جس مسئلہ میں از خود نص موجود ہے اس کو قیاس کے ذریعے دوسری نص کے نیچے لے جانے کی کیا ضرورت ہے۔ دوم ظہار کے کفارہ میں اللہ نے تین چیزیں رکھی ہیں، غلام آزاد کرنا، یہ نہ ہو تو ساٹھ روزے رکھنا اور یہ نہ ہو سکے تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا۔ پہلی دو چیزوں میں قرآن نے یہ شرط بتلائی ہے کہ عورت کے قریب جانے سے قبل ان کا ادا کرنا ضروری ہے مگر کھانا کھلانے میں یہ شرط نہیں بتلائی تو شوافع نے پہلی دو پر قیاس کر کے اس میں بھی یہ شرط لگادی۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ کھانا کھلانے کی صورت چونکہ خود نص میں مذکور ہے اور اس میں یہ شرط نہیں تو اسے قیاس کے ذریعے اس شرط سے مقید کرنے کی کیا ضرورت اور کیا جواز ہے؟ سوم تمتع کرنے والے شخص پر جانور کی قربانی ضروری ہے اگر وہ قربانی نہ دے سکے تو تین روزے دس ذی الحج سے قبل حالتِ احرام میں رکھے اور سات روزے حج سے فارغ ہو کر اور جس شخص کو عمرہ یا حج سے روک دیا جاتے جبکہ اس نے احرام باندھ رکھا ہو تو قرآن نے حکم دیا ہے کہ وہ حدودِ حرم میں قربانی کا جانور بھیج دے جب وہ وہاں ذبح ہو جاتے تو یہ شخص جہاں سے روکا گیا ہے وہیں احرام کھول سکتا ہے مگر شوافع نے تمتع پر قیاس کر کے یہاں بھی کہدیا ہے کہ جس شخص کو روک لیا گیا ہو وہ اگر قربانی نہ بھیج سکے تو دس روزے رکھ کر احرام کھول دے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں، جب تک جانور ذبح نہ ہو یہ احرام ہی میں رہے گا۔ کیونکہ قرآن میں صرف جانور ذبح کرنے کا حکم ہے تو جہاں قرآنی نص موجود ہے وہاں قیاس کے ذریعے کوئی اور حکم ثابت کرنے کی گنجائش نہیں۔ چہارم شوافع یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح رمضان کے روزے فوت ہو جاتیں تو جب چاہے قضا دی جا سکتی ہے اسی طرح تمتع کرنے والے نے ہدی نہ ہونے کے سبب ایامِ حج میں جو تین روزے رکھنے تھے اگر وہ فوت ہو جاتیں تو بعد میں بطورِ قضا رکھ سکتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ پھر اسے ان تین روزوں کی جگہ ھدی یعنی قربانی ہی دینا پڑے گی۔ حضرت عمر فاروق نے ایک شخص کو

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فصل القياسُ الشرعيُّ هو ترتّبُ الحُكمِ في غيرِ المنصُوصِ عليهِ على معنًى هو عِلّةٌ لِذالكَ الحُكمِ في المنصُوصِ عَلَيْهِ ثم اِنّما يُعْرَفُ كَونُ المعنىٰ عِلّةً بالكِتابِ وبِالسُّنّةِ وبالاجماعِ و بالاجتهادِ وَبالاِسْتِنْباطِ فمثالُ العِلّةِ المَعْلُومَةِ بِالكِتابِ كَثْرَةُ الطَّوافِ فَاِنّها جُعلَتْ عِلّةً لِسُقُوطِ الحَرَجِ فِي الاستيذان في قَولِهٖ تَعالىٰ: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلىٰ بَعْضٍ" ثم اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسلم حَرَجَ نجاسةِ سُورِ الهِرَّةِ بِحُكمِ هٰذهِ العِلّةِ فَقالَ عَلَيْهِ السَّلامُ: "اَلْهِرُّ لَيسَتْ بِنَجِسَةٍ فَاِنّها مِنَ الطّوّافِينَ عَلَيْكُم وَالطّوّافاتِ" فقاسَ اَصْحابُنا جميعَ ما يسكُنُ في البيوت كالفَارَةِ وَالحيّةِ عَلىٰ الهِرّةِ بِعِلّةِ الطوافِ وكذالكَ قَولُهُ تعالىٰ: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" بَيّنَ الشرعُ اَنّ الإنطارَ لِلمريضِ والمُسافِرِ لِتَيْسِيْرِ الاَمْرِ لِيَتَمكّنُوا مِن تحقيقِ ما يَترَجّحُ في نَظْرِهِم من الاِتْيانِ بِوَظيفةِ الوقت اوتأخِيرِهِ الى اَيّامٍ اُخَرَ وَباعتبارِ هٰذا المعنىٰ قَالَ اَبُوحنيفةَ المسافِرُ اِذا نوىٰ في ايّامِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ایسا ہی کرنے کا حکم دیا تھا مصنّف نے یہاں ایام تشریق کا لفظ اس لیے بولا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک یہ تین روزے گیارہ بارہ اور تیرہ ذی الحج کو بھی رکھے جا سکتے ہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے کیونکہ ارکانِ حج رمیِ جمار کی صورت میں تیرہ ذی الحج تک جاری ہیں۔ ان تمام قیاساتِ شافعیہ کے جواب میں ہم یہی کہتے ہیں کہ جن مسائل میں آپ نے قیاس سے حکم لگایا ہے وہاں پہلے سے نصوص موجود ہیں تو کیوں نہ نصوص ہی پہ عمل کیا جاتے۔ البتہ آخری مسئلہ میں حضرتِ عمرؓ کا فیصلہ ہے مگر وہ بھی امرِ غیر معقول میں ہونے کی وجہ سے حدیث کی طرح ہے۔ ویسے بھی ان کا قول ہمارے قیاس سے بہتر ہے۔

رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَن وَاجِبٍ آخَرَ لِاَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهٗ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ بَدَنِهٖ وَهُوَ الْاِفْطَارُ فَلِاَنْ يَثْبُتَ لَهٗ ذَالِكَ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَهُوَ اِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ اَوْلٰى ۔ وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِىْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ : " لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَاِنَّهٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ " جَعَلَ اسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدّٰى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا اَوْ مُتَّكِئًا اِلٰى شَيْءٍ لَوْ اُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذَالِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْاِغْمَاءِ فِى السُّكْرِ ۔

فصل قیاسِ شرعی نام ہے غیر منصوص علیہ میں اس معنیٰ کی بُنیاد پر حکم مرتب کرنے کا جو منصوص علیہ میں اسی حکم کے لیے علّت ہے۔ پھر اس معنیٰ کا علت ہونا یا تو کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے یا سُنتِ نبویہ سے یا اجماع سے اور یا اجتہاد و استنباط[1] سے۔ تو کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علّت کی مثال زیادہ چکر کاٹنا ہے کہ اسے اذن طلبی کا حرج ساقط کرنے کے لیے اس آیت میں علت بنایا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے : " تم پر اور ان (بچوں اور غلاموں) پر ان (تین اوقات) کے بعد کوئی گناہ نہیں (کیونکہ) تم آپس میں ایک دوسرے پر کثرت سے آتے جاتے ہو۔" (سُورۃ نور آیت ۵۸) پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے

---

[1] جب یہ بات طے ہوگئی کہ قیاس اس چیز کا نام ہے کہ کسی ایسے مسئلہ میں جس پر نص سے حکم وارد ہوا اور وہ حکم کسی علت پر مبنی ہو پھر وہی علت کسی دوسرے مسئلے میں جہاں نص نہ ہو موجود ہو تو اس پر بھی حکم نص ثابت کردیا جاتے تو دیکھنا یہ ہے کہ علّت کا علّت ہونا کیسے معلوم ہوتا ہے یعنی کیسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نص میں یہ حکم اس علت پر مبنی ہے۔ تو مصنف فرماتے ہیں یہ چیز قرآن حدیث اجماع اور قیاس چاروں طرح کے دلائل سے ثابت ہوتی ہے۔

پس خوردہ کا حرجِ نجاست اسی علت کی بناء پر ساقط کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "بلّی نجس نہیں۔ کیونکہ تم پر کثرت سے آنے جانے والوں اور آنے جانے والیوں (غلاموں اور باندیوں) کی طرح ہے۔" (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، کتاب الطہارۃ) تو ہمارے فقہاء نے کثرت سے آنے جانے کی علت کی بناء پر گھروں میں رہنے والی سب چیزوں جیسے چوہا سانپ وغیرہ کو بلّی ہی پر قیاس کیا[1] ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے مشکل نہیں چاہتا۔" (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۵) تو شریعت نے واضح کر دیا کہ مریض اور مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ان پر معاملہ آسان کرنے کے لیے ہے، تاکہ وقتی فریضہ ادا کرنے یا اسے دوسرے دنوں تک مؤخر کرنے میں سے جو بھی ان کی نظر میں ترجیح پائے اسے بجا لانے کا انہیں اختیار رہے اور اس معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں، مسافر نے (دورانِ سفر) جب رمضان کے دنوں میں کسی اور واجب (روزہ مثلاً پچھلے رمضان کی قضاء) کی نیت کر لی تو وہی واجب ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ

---

[1] قرآن سے علتِ حکم کے معلوم ہونے کی مثال یہ آیتِ مبارکہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے کہ فجر سے قبل اور دوپہر کے وقت جب تم سخت گرمی کے باعث کپڑے اتار دیتے ہو اور عشاء کے بعد ان تین اوقات میں تمہارے غلاموں کو تم سے اجازت لے کر تمہارے پاس آنا چاہیئے تاکہ تمہاری بے پردگی نہ ہو۔ مگر ان تین اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں ان کا بلا اجازت آجانا بھی کوئی حرج کی بات نہیں۔ کیونکہ انہیں تمہارے پاس کثرت سے آنا جانا اور چکر لگانا پڑتا ہے۔ اور بار بار اجازت لینے میں تمہیں بھی تکلیف ہوگی اور انہیں بھی۔ تو اللہ نے زیادہ آنے جانے کو اذن طلبی ساقط کرنے کی علت بتلایا ہے۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی بھی ہے کہ بلّی چونکہ تمہارے گھروں میں تمہارے غلاموں اور باندیوں کی طرح ہر وقت گھومتی رہتی ہے۔ برتنوں میں منہ مارتی پھرتی ہے، اس لیے اس کا پس خوردہ نجس نہیں۔ ورنہ تمہاری اکثر چیزیں نجس قرار پائیں گی۔ تو قرآن سے معلوم ہو گیا اور حدیث سے اس کی تائید ہو گئی کہ کسی چیز کا خواہ وہ انسان ہو یا جانور گھر میں زیادہ گھومنا پھرنا حرج ساقط ہونے کی علت ہے۔ اب ہمارے علماء نے دیکھا کہ چوہے میں بھی یہ علت موجود ہے تو اس غیر منصوص علیہ مسئلہ میں اسی علت کی بناء پر انھوں نے فرما دیا کہ اس کا پس خوردہ نجس نہیں۔

جب اسے اسکے بدنی فوائد سے تعلق رکھنے والے امور میں رخصت حاصل ہے اور وہ روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے تو اس کے دینی فوائد سے تعلق رکھنے والے اُمور میں اسے رخصت حاصل ہونا زیادہ ضروری اور بہتر ہے اور وہ خود کو فرض کی ادائگی سے سبکدوش کرتا ہے اور سُنّت نبویہ سے معلوم ہونے والی علّت کی مثال نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اس ارشاد ہے: "جو شخص کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع وسجدہ میں سوجاتے اس پر (دوبارہ) وضو ضروری نہیں، وضو، تو اسی پر ضروری ہے جو پہلو پہ سوتے، کیونکہ جب وہ پہلو پہ سوتے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے" (اور ہوا خارج ہونے کا امکان قوی ہوجائے گا۔) ابوداؤد ترمذی کتاب الطہارۃ۔ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جوڑوں کا ڈھیلا پڑجانا علّت بنایا ہے اسی علّت کی بنا پر ایسی نیند کی طرف بھی یہ حکم بڑھے گا جو ایسی چیز پر ٹیک لگانے کی صورت میں ہو کہ اگر وہ چیز کھینچ لی جائے تو سونے والا گر جائے۔ اسی طرح اسی علّت سے یہ حکم بیہوشی اور نشے کی حالت کی طرف بھی بڑھے گا۔

---

۱ جب اللہ نے سورہ بقرہ میں مریض اور مسافر کو رمضان میں روزہ چھوڑنے اور بعد میں کسی دن قضا کرنے کی رخصت عطا فرمائی تو ساتھ ہی فرمایا کہ اللہ تمھارے لیے آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں۔ معلوم ہوا اس رخصت کی علت بندے کا معاملہ آسان رکھنا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیکھ کر اپنی غیر معمولی قوتِ اجتہادیہ کے بل بوتے پر فرمایا جب بندے کی دنیا میں آسانی اللہ کے ہاں اتنی اہم ہے تو آخرت کی آسانی زیادہ پسندیدہ ہونی چاہیئے۔ لہٰذا اگر مُسافر سفر میں یا مریض مرض میں رمضان کے روزے کی جگہ کسی اور واجب مثلاً پچھلے سالوں کے فوت شدہ روزے کی نیت کرلیتا ہے تو وہ نیت درست ہوگی۔ کیونکہ ممکن ہے اسی سفر یا اسی مرض میں اس کی موت ہوجائے تو موجودہ رمضان کا روزہ رہ جانے پر قیامت میں سوال ہوگا البتہ گذشتہ رمضان کی قضاء کا سوال ضرور ہوگا۔

۲ سُنّت سے کسی علت کا علت ہونا کیسے معلوم ہو، اس کی مثال مذکورہ حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب زمین پر لیٹ کر سوئے گا تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہوجائیں گے وضوء ٹوٹنا قوی ہوجائے گا۔ اس لیے اس دوبارہ لازم ہے۔ معلوم ہوا نیند میں اعضاء کا ڈھیلا پڑنا وضوء ٹوٹنے کی علت ہے تو کسی ایسی چیز کے سہارے پہ سونا کہ

وَكَذَالِكَ قولُهُ عليه السّلام: "تَوَضَّئِيْ وَصَلِّيْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الحَصِيرِ قَطْرًا فَاِنَّهُ دمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ" جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الحكمُ بِهٰذِهِ العلةِ الى الفَصْدِ والحجامةِ وَمثالُ العِلّةِ المعلومةِ بِالاجماعِ فِيما قُلنا اَلصِّغرُ عِلّةٌ لِوِلايةِ الأبِ فى حقِّ الصَّغِيرِ فَيَثْبُتُ الحكمُ فى حقِ الصغيرةِ لوجودِ العِلةِ وَالبُلُوغُ عَنِ العَقْلِ علّةٌ لِزَوالِ وِلايةِ الاَبِ فى حق الغُلامِ فَيَتَعدّٰى الحكمُ الىٰ الجاريةِ بِهٰذهِ العِلّةِ وَانْفِجارُ الدَّمِ علةٌ لِانْتِقاضِ الطَّهارةِ ثم بَعْدَ ذالِكَ نَقُولُ القِياسُ علىٰ نوعينِ اَحَدُهُما ان يكون الحكمُ المُعَدّٰى مِنْ نَوْعِ الحُكمِ الثّابتِ فى الاَصْلِ وَالثانى ان يكونَ من جِنسِهٖ مثالُ الِاتحادِ فى النَّوعِ مَا قُلْنَا اِنّ الصِّغْرَ عِلةٌ لِوِلايةِ الْاِنكاحِ فى حقِ الغُلامِ فَيَثبتُ وَلِايةُ الانكاحِ فى حقِ الجاريةِ لوجودِ العِلةِ فيهاوبهٖ يثبتُ الحكُم فى الثَّيِّبِ الصَّغيرةِ وكذالِكَ قُلْنَا الطَّوافُ عِلّةٌ لِسُقوطِ نجاسةِ السُّؤرِ فى سُؤرِ الهِرّةِ فيتعدّٰى الحكُم الىٰ سُؤرِ سَواكِنِ البُيُوتِ لِوجودِ العِلّةِ وبُلوغُ الغلامِ عن عقلٍ علةُ زوالِ ولايةِ الِانكاحِ فيزولُ الولايةُ عن الجاريةِ بِهٰذهِ العِلّةِ ومثالُ الاتحادِ فى الجنسِ ما يقالُ كثرةُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جیز ہٹ جائے تو سونے والا گر جاتے یا آدمی پہ بے ہوشی اور نشہ طاری ہو جائے تو یقیناً اعضا ڈھیلے پڑتے ہیں لہٰذا اسی علت کے سبب وضو ٹوٹے گا۔

الطّوافِ علةُ سقوطِ حَرَجِ الْاِسْتِيذانِ فی حق مَا مَلَكَتْ اَيمانُنا فَيَسْقطُ حَرَجُ نجاسةِ السُّوْرِ بِهٰذهِ العلةِ فانَّ هٰذا الحرجَ من جنسِ ذالكَ الحَرَجِ لامِنْ نَوعِهٖ وَكذالكَ الصِّغرُ علةُ ولايةِ التَّصرُّفِ لِلْاَبِ فی المالِ فيثْبُتُ وَلايةُ التَّصرُّف فی النفسِ بحكمِ هٰذهِ العلةِ وانَّ بُلوغَ الجاريةِ عن عقلٍ علةُ زوالِ ولايةِ الابِ فی المالِ فيزولُ ولايتُهٗ فی حقِ النَّفْس بهٰذهِ العلةِ۔ ثم لابُدَّ فی هٰذا النوعِ مِنَ القياسِ من تجْنيسِ العلّةِ بِانَ تقولَ اِنمايثْبُتُ ولايةَ الابِ فی مالِ الصغيرةِ لِاَنّها عاجزةٌ عَنِ التصرفِ بِنَفْسِها فاثْبتَ الشرعُ ولايةَ الابِ كيلايَتَعطّلَ مصالِحُها المتعلّقةُ بذالك وقد عَجَزَت عن التصرفِ فی نفسِها فَوَجبَ القولُ بِولايةِ الابِ عَلَيها وعلیٰ هٰذا نظائِرُهٗ۔

اسی طرح نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے: (اے فاطمہؓ بنتِ ابی حُبیش!) تم وضوء کرو اور نماز پڑھو، خواہ تیرے مصلّے پر (استحاضہ کا) خون ٹپکتا رہے کیونکہ یہ کسی رگ کے پھٹ جانے سے نکلنے والا خون ہے (مسند احمد بن حنبل وترمذی) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے پھوٹ پڑنے کو علّت قرار دیا ہے، تو اسی علت سے یہ حکم رگ کھلوانے اور پچھنے لگوانے کی طرف (بھی) بڑھے گا[1] اور اجماع سے معلوم

[1] جس قیاس کی علت حدیث سے معلوم ہو اس کی ایک اور مثال مصنفؒ یہ دے رہے ہیں کہ حدیث میں ہے ایک عورت نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، کہنے لگی، میرا حیض مُسلسل جاری ہے رکتا ہی نہیں، میں کیا کروں؟ آپ نے فرمایا تم وضوء کرکے نماز پڑھ لیا کرو خواہ خون مُصلّے پر گرتا رہے کیونکہ یہ حیض کا خون نہیں بلکہ جسم کی کوئی رگ پھٹ گئی ہے اس کا خون ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رگ پھٹ جانے سے

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

ہونے والی علت کی مثال یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں، بچّے کے مال کے حق میں اس کا بچپن باپ کا اختیار ثابت ہونے کے لیے علّت ہے تو اسی علّت کے پائے جانے سے یہ حکم بچّی کے حق میں (بھی) ثابت ہو جاتا ہے اور عقلمندی کے ساتھ بالغ ہونا لڑکے کے حق میں باپ کے اختیار کے ختم ہو جانے کی علت ہے تو اسی علت سے یہ حکم لڑکی کی طرف بھی بڑھتا[1] ہے۔ اور خون کا (رگ سے) پھوٹ پڑنا مستحاضہ (عورت) کے حق میں وضوء ٹوٹنے کی علّت ہے تو اس کے سوا دوسرے (معذورین) کی طرف بھی یہ حکم اسی علّت کے پائے جانے سے متعدّی[2] ہوگا۔ اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے۔ ایک یہ کہ (اصل سے فرع کی طرف) بڑھنے والا حکم اصل

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جسم سے خون نکلنا وضوء توڑ دیتا ہے، ایسے شخص کو چاہیئے کہ وہ نیا وضوء کر کے نماز پڑھے تو اسی علت سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ اگر کسی نے پچھنے لگوانے والے سے رگ کھلوائی ہو یا پچھنے لگوائے ہوں تو اسے بھی نیا وضوء کر کے نماز پڑھنی چاہیے کہ رگ سے خون نکلنا وضو توڑ دیتا ہے اور یہ علت حدیث سے ثابت ہے۔

[1] شوافع اور احناف کا اس امر میں اختلاف ہے کہ نابالغ بچی کا نکاح کرنے میں اس کے باپ کو جو اختیار حاصل ہے اس کی علت کیا ہے۔ شوافع کے نزدیک اس کی بکارت یعنی کنوارپن علت ہے۔ ہمارے نزدیک اس کی نابالغی اور بچپن علت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نابالغ لڑکے کا نکاح کرنے میں باپ کو جو اختیار حاصل ہے اس کے متعلق سب کا اجماع ہے کہ اس کی علت لڑکے کا بچپن ہی ہے۔ جب لڑکے میں اس کا بچپن بالاجماع باپ کے اختیار کی علت ہے تو لڑکی کے حق میں بھی یہی علت معتبر ہونی چاہیئے، اسی طرح لڑکا بالغ ہو جاتے تو اس کا بلوغ باپ کے اس اختیار کو ساقط کر دیتا ہے کہ وہ از خود اس کا نکاح کر دے تو لڑکی کا بلوغ بھی باپ کے اختیار کے زائل کرنے کی علت بننا چاہیئے۔ ثابت ہوا حکم کا مدار بلوغ و عدم بلوغ ہے خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

[2] اجماع سے ثابت ہونے والی علت کی دوسری مثال مُصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دی ہے کہ حدیث کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں ثابت حکم کی نوع میں سے ہو، اور دوسرا یہ کہ وہ اس کی جنس سے ہو۔ نوع میں
کی مثال یہ ہے جو ہم کہتے ہیں کہ لڑکے کے حق میں نکاح کر دینے کے اختیار کے
بچپن علت ہے تو لڑکی میں (بھی) اس علت کے پائے جانے سے نکاح کرنے کا
ثابت ہوتا ہے اور اسی سے بچپن میں کنوارپن کھونے والی بچّی کے حق میں بھی یہ
ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ (زیادہ) آنا جانا بلّی کے جھوٹھے (پانی)
کی نجاست کے ساقط ہوجانے کی علت ہے تو اسی علت کے پائے جانے سے
حکم گھروں میں رہنے والے (دیگر جانوروں) کے جھوٹھے کی طرف (بھی) بڑھتا ہے
اور لڑکے کا عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہونا نکاح کرنے کے اختیار کے سقوط کی علت

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: بُنیاد پر سب فقہاء کا اس امر پر اجماع ہے کہ استحاضہ والی عورت کا وضوء
کے خونِ رگ بدن کے پھوٹ پڑنے سے ٹوٹتا ہے تاہم اسے وضوء کرکے نماز پڑھ لینی چاہیئے خواہ خون
رہے۔ اسی طرح سلسِ بول اور استطلاقِ بطن کے مریضوں میں اسی عذر کی موجودگی کے باعث یہی حکم
ہوتا ہے۔ جیسا کہ کتبِ فقہ میں اسکی تفصیلات مذکور ہیں۔

[1] اصل اور فرع کے حکم میں اتحاد ضروری ہے۔ کیونکہ قیاس اسی چیز کا نام ہے کہ اتحادِ علت کی
بِنا پر فرع میں اصل والا ہی حکم ثابت کیا جائے۔ تاہم حکم کا اتحاد کبھی نوع میں ہوتا ہے کبھی جنس میں۔ اصول
فقہ والوں کے نزدیک نوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ مفہوم جو متحد الغرض افراد پر صادق ہو جیسے رَجُلٌ
یا اِمْرَأَۃٌ کہ ان کے افراد کی اغراض متحد ہیں سب مردوں کی غرضِ تخلیق من حیث الرجل ایک ہے اور
سب عورتوں کی غرض من حیث المرأۃ ایک ہے۔ جبکہ جنس وہ مفہوم ہے جو مختلف الاغراض افراد
پر صادق ہو جیسے "اِنْسَانٌ"۔ تو حکم میں اتحادِ نوع کی مثال یہ ہے کہ لڑکے کے حق میں باپ کو نکاح کا
اختیار رہے تو بعینہٖ یہی حکم لڑکی کے لیے بھی ہے۔ دونوں کی نوع ایک ہے کہ دونوں کی غرض ایک ہے
اور وہ یہ کہ کسی سبب سے بچپن میں اولاد کا نکاح کرنا ہو تو باپ کو اس معاملہ میں اختیار ملنا چاہیئے۔ اسی طرح
جس بچّی کا کسی حادثہ سے کنوارپن یعنی بکارت زائل ہو جائے تو مدارِ حکم چونکہ بچپن ہے اس لیے باپ کا
اختیار اس کے حق میں بھی ثابت ہے کہ وہ جہاں چاہے اس کا نکاح کر سکتا ہے۔

ہے تو اسی علّت سے لڑکی میں بھی اختیار زائل ہو جاتا ہے[1]۔ اور جنس میں (حکم کے) اتحاد کی مثال یہ ہے کہ کہتے ہیں، زیادہ آنا جانا ہمارے زیر دستوں (غلاموں باندیوں) کے حق میں اذن طلبی کا حرج ساقط ہونے کی علّت ہے تو اسی علّت سے (بلّی وغیرہ کے) جھوٹے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ حرج اُس حرج کی جنس سے تو ہے نوع سے نہیں[2]۔ اسی طرح لڑکی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار حاصل ہونے کی علّت لڑکی کا بچپن ہے تو اسی علّت سے لڑکی کے نفس میں بھی تصرف کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور عقل و خرد کے ساتھ لڑکی کا بالغ ہو جانا اس کے مال میں باپ کے اختیار کے ختم ہو جانے کی علّت ہے تو اسی علّت سے اس کے نفس میں (بھی) باپ کا اختیار زائل ہو جاتا ہے[3]۔ بعد ازاں، قیاس کی اِس قسم میں علّت کا ایک

---

[1] نوع میں علّت کے اتحاد کی یہ مثال بھی ہے کہ بلّی کا پس خوردہ اس لیے نجس نہیں کہ وہ گھر میں اکثر گھومتی پھرتی ہے تو چوہے وغیرہ کا پس خوردہ بھی اسی علّت سے نجس نہیں تو اصل اور فرع دونوں میں ایک ہی نوع کا حکم ثابت ہے یعنی عدمِ نجاست، کہ اس کی ایک ہی غرض ہے۔ اسی طرح لڑکے کا بلوغ باپ کا یہ اختیار ساقط کر دیتا ہے۔ تو اصل اور فرع میں ایک ہی نوع کا حکم ثابت ہے۔

[2] ہمارے غلاموں کو تین اوقات کے سوا باقی میں اِسی علّت کی بنا پر ہمارے پاس کمروں میں جہاں ہم بیٹھے ہوں آنے کے لیے اذن طلبی کی ضرورت نہیں کہ وہ اکثر گھر میں گھومتے پھرتے ہیں تو اسی علّت کے باعث بلّی کے پس خوردہ کا نجس نہ ہونا حدیث میں آیا ہے، پیچھے بحث گذر چکی ہے تو اصل کا حکم اذن طلبی کا غیر ضروری ہونا ہے اور فرع کا حکم عدمِ نجاست۔ ان دونوں کی نوع تو الگ ہے مگر جنس ایک ہے، وہ یہ کہ دین میں طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں۔ دین میں حرج نہیں۔

[3] جنس میں اصل و فرع کے حکم کے اتحاد کی دوسری مثال یہ ہے کہ بچّی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار بالاتفاق اس لیے ہے کہ وہ بچّی ہے تو اس علّت سے باپ کو بچّی کا نکاح کرنے کا بھی اختیار ہے تو اصل کا حکم مال میں تصرف کا اختیار ہے اور فرع کا حکم نفس میں تصرف (یعنی نکاح) کا اختیار ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہی جنس سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ بچّی کے مال میں باپ کا اختیار اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ وہ (مال میں) خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہٰذا شریعت نے باپ کا اختیار ثابت کر دیا تاکہ مال سے متعلق بچّی کی ضروریات ضائع نہ ہو جائیں جبکہ وہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو اس کے نفس پر بھی باپ کا اختیار ماننا ضروری ٹھہرا[1]۔ اسی طرح اس کی دیگر مثالیں ہیں۔

وحکمُ القیاسِ الاولِ اَن لَا یَبْطُلَ بِالفرقِ لِاَنَّ الاَصلَ مَعَ الفرعِ لَمَّا اتَّحَدَ فی العِلةِ وَجبَ اتحادُھما فی الحکمِ وَاِنِ افْتَرَقَا فی غیرِ ھٰذِہِ العلۃِ وحکمُ القیاسِ الثّانی فسادُہ بِمُمَانَعَۃِ التَّجْنِیْسِ وَالفرقِ الخاصِ وَھُوَ بیانُ اَنَّ تَأْثِیرَ الصِّغرِ فی ولایۃِ التَّصَرُّفِ فی المالِ فوقَ تَأْثِیرِہٖ فی ولایَۃِ التَّصَرُّفِ فی النفسِ وَ بیانُ القسمِ الثالثِ وَھُوَ القیاسُ بعلّۃٍ مُسْتَنْبِطَۃٍ بِالرأیِ والاجتھادِ ظاھِرٌ وَ تحقیقُ ذالکِ اِذا وَجَدنا وَصفاً مُناسِباً للحکمِ وھو بحالٍ یُوجِبُ ثبوتَ الحکمِ وَیتقاضاہُ بالنظرِ اِلَیہِ وَقَدِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ دونوں نوعیں ہیں تو جُدا مگر جنس یعنی دفعِ ضرر میں متحد ہیں۔ اسی طرح عقل و خرد کے ساتھ بلوغت کے بعد جیسے مال میں باپ کا تصرّف ختم ہوا اسی طرح نفس میں بھی ختم ہوا۔ یاد رہے یہ عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہونے کی قید اس لیے ہے کہ اگر لڑکا یا لڑکی بالغ تو ہو جائے مگر وہ مجنون ہو یا سفیہ یعنی کم عقل ہو تو باپ کا اختیار قائم رہتا ہے تا آنکہ جنون و سفاہت زائل ہو۔

[1] جب حکم کی جنس متحد ہے تو ضروری ہے کہ اصل اور فرع کی علت کی جنس بھی متحد ہو۔ کیونکہ اتحادِ علت کے بغیر اتحادِ حکم پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال سے یہ حقیقت واضح ہے۔

اقْتَرَن بِہٖ الحکمُ فی مَوْضِعِ الْاِجماعِ یُضَافُ الحکمُ الیہِ لِلْمُنَاسَبَۃِ لا لِشہادۃِ الشرعِ بکونہٖ عِلۃً ونظیرُہٗ اِذَا رَأَینا شَخْصًا اَعطٰی فَقیرًا دِرھمًا غَلَبَ علی الظَّنِّ اَنَّ الْاِعْطاءَ لِدَفعِ حاجۃِ الفقیرِ وتحصیلِ مصالحِ الثواب۔ اِذا عُرِفَ ھٰذا فَنَقُوْلُ اِذا رَأَینَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحکمِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِہٖ الحکمُ فی موضعِ الْاِجماعِ یَغْلُبُ الظَّنُّ بِاِضافۃِ الحکمِ الیٰ ذالکَ الوَصفِ وغَلَبَۃُ الظَّنِّ فی الشَّرْعِ توجِبُ العَمَلَ عندَ اِنعدامِ ما فَوْقَھَا منَ الدّلیلِ بِمنزلۃِ المُسافِرِ اِذَا غَلَبَ علیٰ ظَنّہٖ اَنَّ بِقُرْبِہٖ ماءً لَمْ یَجُزْ لَہُ التَّیَمُّمُ وَعَلیٰ ھٰذا مسائلُ التَّحَرِّیْ وحکمُ ھٰذا القیاسِ ان یَّبْطُلَ بالفرقِ المناسِبِ لِاَنّ عندہٗ یُوجَدُ مناسبٌ سِواہٗ فی صورۃِ الحکمِ فلایبقی الظنُّ باِضافۃِ الحکمِ الیہِ فلا یَثْبتُ الحکمُ بِہٖ لِاَنّہٗ کَان بناءً علیٰ غلبۃِ الظَّنِّ وَقد بَطَلَ ذالِکَ بِالفَرْقِ وَعلیٰ ھٰذا کَانَ العَمَلُ بالنَّوعِ الاَوّلِ بِمَنزلَۃِ الْحکمِ بالشہادۃِ بَعْدَ تزکیۃِ الشّاھِدِ وتَعْدِیلِہٖ وَالنوعُ الثّانی بمنزلۃِ الشہادۃِ عند ظہورِ العدالۃِ قبلَ التزکیۃِ وَالنوعُ الثالث بمنزلۃِ شہادۃِ المَستُورِ۔

پہلی قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ (اصل وفرع میں) فرق سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ اصل جب علت میں فرع کے ساتھ متحد ہو تو ان کا حکم میں اتحاد بھی واجب ہے۔ خواہ وہ اس علت کے سوا (دوسری اوصاف میں) مختلف ہی کیوں نہ ہوں اور

قیاس کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ علّت کے اتحاد فی الجنس کے نہ ہونے اور خصوصی فرق سے یہ فاسد ہو جاتی ہے۔ وہ (خصوصی فرق) یہ ہے کہ مال میں (باپ کے لیے) اختیارِ تصرف میں نیچے کے بچپن کی تاثیر بچے کے نفس کے متعلق اختیارِ تصرف میں اس کے بچپن کی تاثیر سے کم تر ہے[1]۔ اور تیسری قسم یعنی رائے اور اجتہاد کے ساتھ ثابت ہونے

[1] اصل و فرع کے حکم کا نوع میں متحد ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ ان کی علت بھی ایک ہی نوع سے ہے اور اتحاد فی النوع اتحاد فی الجنس کو مستلزم ہے۔ جہاں نوع متحد ہو گی جنس بھی متحد ہو گی۔ البتہ اس کا عکس ضروری نہیں لہٰذا قسمِ ثانی میں جہاں اصل و فرع کا حکم جنس میں متحد ہے علت بھی صرف جنس ہی میں متحد ہے اور اتحادِ جنس اتحادِ نوعی کو مستلزم نہیں۔ اس لیے قسمِ ثانی قسم اوّل سے اتحاد میں اضعف ہے تو قسمِ اوّل میں اصل و فرع میں کوئی فرق آجانے سے استدلال باطل نہیں ہوتا مگر قسمِ ثانی جو پہلے ہی سے ضعیف ہے اس فرق کی متحمل نہیں۔ مثلاً قسمِ اول میں اگر یہ فرق کیا جائے کہ دیکھو صاحب! ایک مثال ہے ایک طرف چھوٹا بچہ ہے دوسری طرف چھوٹی بچی جس کی بکارت کسی حادثے نے زائل کر دی یعنی وہ ثیب ہو گئی تو بچے پر باپ کے اختیار کو دیکھ کر صغیرۂ ثیب پر اس کا اختیار ثابت کرنا درست نہیں کیونکہ بکارت کے زوال سے اس کی حیا میں کمی آگئی ہے اب وہ اپنے نکاح کی بات خود کر سکتی ہے باپ کی محتاج نہیں یعنی اسے اس فرق کی وجہ سے بچے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ بکارت کے زوال سے اس کا صغر تو زائل نہیں ہوا۔ اور جب تک صغر ہے وہ اپنے نقصانِ عقل کی وجہ سے باپ کی محتاج ہے۔ البتہ قسمِ ثانی میں اگر حکم کا متحد فی الجنس ہونا ثابت نہ ہو سکے تو قیاس کے بطلان میں کوئی شک نہیں بلکہ متحد فی الجنس ہوتے ہوئے بھی کسی اور خاص وجہ سے اصل و فرع میں تفریق آجائے تو قیاس فاسد ہو سکتا ہے۔ مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ مال میں باپ کے اختیار سے لازم نہیں آتا کہ نفس میں بھی اختیار ہو۔ مال میں تو فوری تصرف کی ضرورت ہے۔ کھانے پینے کی حاجات کثیر الوقوع ہیں اور بچہ خود کچھ خرید نہیں سکتا۔ اس لیے باپ کا اختیارِ تصرف جاری کرنا پڑتا ہے جبکہ نکاح کرنا تقاضاءِ شہوت کے لیے ہے اور بچے میں شہوت نہیں۔ مگر یہ اس احتمال پر ہے کہ اس تفریق کا جواب نہ بن پڑے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والی علت کے ساتھ قیاس کا بیان ظاہر ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم حکم کے لیے مناسب وصف پائیں اور اس وصف کا حال یہ ہو کہ وہ اپنی ذات میں حکم ثابت کرے اور حکم کا تقاضا کرے اور اجماع (یعنی نص) کے مقام میں حکم اس سے ملا ہُوا ہو (اُس سے ثابت ہو رہا ہو) تو اس مناسبت کی وجہ سے حکم اس کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔ اس وجہ سے نہیں کہ اس (وصف) کے علت ہونے پر شرع نے شہادت دی ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب ایسا شخص دیکھیں جو کسی فقیر کو درہم دے رہا ہو تو ہمارے گمان میں یہ امر غالب آتا ہے کہ یہ درہم دینا فقیر کی ضرورت پوری کرنے اور ثواب کی برکات حاصل کرنے کے لیے ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں، جب ہم ایسے وصف دیکھتے ہیں جو حکم کے مناسب ہے اور اجماع کے مقام میں اس سے حکم ملا ہوا ہے (اس سے ثابت ہو رہا ہے) تو اس وصف کی طرف حکم کا منسوب ہونا گمان پر غالب آتا[1] ہے اور ظن کا غلبہ شرع میں عمل

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جبکہ یہاں یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہوتے ہیں کہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے یا بچی کے لیے نکاح کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ باپ بیمار ہے، موت کے آثار ظاہر ہیں، اسے اپنے ورثاء سے ڈر ہے کہ وہ اس کے بچوں کے متعلق بہتر فیصلہ نہیں کریں گے تو وہ زندگی ہی میں اولاد کا مستقبل آئندہ خطرات سے محفوظ کرنا چاہتا ہے۔ تو اسے یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کیونکہ یہ حاجت کھانے پینے کی حاجت سے عظیم تر ہے اور طویل تر ہے۔ اس لیے سائل کی بیان کردہ تفریق لائق اعتبار نہیں اور قیاس درست ہے۔

[1] اس سے قبل دو قسم کا قیاس بیان ہوا ہے۔ اول وہ جو قرآن و سُنت کی نص سے معلوم ہونے والی علت کی بنا پر ہو دوم وہ جو اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی بناء پر ہو۔ اب تیسری قسم یہ ہے کہ قیاس اور اجتہاد سے معلوم ہونے والی علت کی بناء پر قیاس کیا جائے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہم جب کوئی وصف دیکھتے ہیں جو اپنی ذات میں ایک حکم کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے لیے مناسب حال ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

واجب کرتا ہے ۔ جبکہ اس سے اوپر والی کوئی دلیل نہ ہو، جیسا کہ مسافر ہے، جب اس کے گمان پر یہ غالب ہو کہ اس کے قریب کہیں پانی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہیں اسی بُنیاد پر (دیگر) مسائلِ تحرّی ہیں[1] ۔ قیاس کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وصفِ مناسب میں فرق سے یہ باطل ٹھہرتا ہے۔ کیونکہ اس (فرق) کی موجودگی میں اس کے سوا کوئی اور مناسب (وصف) ثبوتِ حکم کے لیے پائی جا سکتی ہے ۔ اس لیے اس (وصف) کی طرف حکم کی نسبت کا گمانِ (غالب) باقی نہیں رہتا اور نہ ہی اس سے حکم ثابت ہو گا۔ کیونکہ یہ غلبۂ ظن کی بناء پر ہوتا ہے اور وہ فرق کی وجہ سے باطل ہو چکا[2] ۔ اسی لیے پہلی نوع پر عمل لیے حکم کے بمنزل ہے جو گواہ کی تحقیق اور چھان بین کے بعد (لی جانے والی) گواہی کے ساتھ ہو اور دوسری قسم (گواہ کی) عدالت کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ایک مقام میں جہاں نص یا اتفاقِ آرا کی بنا پر اجماع ہے وہ وصف اس حکم کی علت بنی بھی ہے تو ذہن پر گمان غالب ہو جاتا ہے کہ جہاں بھی یہ وصف ہو وہاں یہ حکم ہونا چاہیئے ۔

[1] جب یہ طے ہو گیا کہ غلبۂ ظن کی بناء پر کسی وصف کو علت بنایا جا سکتا ہے تو فرمایا کہ غلبۂ ظن کا حجت ہونا اور موجبِ عمل ہونا بھی شریعت کی روشنی میں متحقق ہے جیسے مسافر کو گمانِ غالب ہو کہ یہیں کہیں پانی ہے آثار نظر آتے ہوں تو اسے تیمم جائز نہیں، پانی کی تلاش ضروری ہے ۔ اگر تیمم سے نماز پڑھ لی تو نہ ہو گی۔ قبلہ کی تحری میں غلبۂ ظن ہی سمتِ قبلہ ہے۔ پاک و ناپاک کپڑوں میں تحری ضروری ہے ۔

[2] جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کا وجوب بالغین کے حق میں دفعِ حاجتِ فقیر کی بناء پر ہے لہٰذا بچے کے مال میں بھی اس علت کی موجودگی کے باعث زکوٰۃ واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں دفع حاجتِ فقیر وجوبِ زکوٰۃ کے لیے وصفِ مناسب نہیں بلکہ مال کا پاک کرنا وجوبِ زکوٰۃ کے لیے وصفِ مناسب ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کا معنی ہی اس پر دلالت کرتا ہے ۔ قرآن میں ہے قد افلح من زکھا ۔ اسی لیے سادات کو زکوٰۃ نہیں لگتی کہ اللہ تعالیٰ خاندانِ نبوت کو لوگوں کے مال کی میل نہیں کھلانا چاہتا ۔ تو وصفِ مناسب کے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ظاہر ہوتے ہوتے تحقیق سے قبل گواہی کے بمنزل ہے اور تیسری قسم مخفی حالت والے شخص کی گواہی کے بمنزل[1] ہے۔

فصل۔ اَلْاَسْئِلَةُ الْمُتَوجِّهَةُ علَى القياسِ ثَمانِيَةٌ، الْمُمَانَعَةُ والقَولُ بِمُوجَبِ العِلّةِ وَالقَلْبُ وَالعَكْسُ وفَسادُ الوَضْعِ والفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالمُعارَضَةُ۔ اَمّا المُمانعةُ فَنَوعانِ اَحدُ هما منعُ الوصفِ والثانى مَنعُ الحُكمِ مِثالُهُ فى قَولِهِم صَدَقةُ الفِطْرِ وَجَبَتْ بالفطرِ فلا تَسقُطُ بِمَوتِهِ ليلةَ الفطرِ، قُلنا لا نُسَلِّمُ وُجُوبَها بالفطرِ بل عِندَنا تجبُ بِرَأْسٍ يَمُونُهُ وَيلى عليهِ۔ وكَذَالِكَ اِذاقِيلَ قَدْرُ الزّكٰوةِ واجبٌ فى الذِّمَّةِ فلا يَسقطُ بِهَلاكِ النِّصَابِ كالدَّينِ قُلنا لا نُسَلِّم بِاَنَّ قدرَالزكٰوةِ واجبٌ فى الذِّمّةِ بَل اَداءُهُ واجِبٌ وَلَئِنْ قال الواجبُ اَداءُهُ فلا يَسْقُطُ بِالهَلاكِ كالدَّينِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: وجود سے امام شافعی کا دفع حاجت کے متعلق پیدا کردہ گمانِ غالب ختم ہوگیا۔

[1] توسب سے قوی قیاس وہ ہے جس کی علت قرآن وسُنّت سے معلوم ہو۔ اس کے بعد وہ جس کی علت اجماع سے ثابت ہو اور اس کے بعد وہ جس کی علت گمانِ غالب سے۔ جیسے سب سے قوی تر فیصلہ وہ ہے جو ایسی شہادت پہ مبنی ہو کہ گواہوں کی خوب چھان بین کر کے گواہی لی جائے۔ اس کے بعد وہ فیصلہ ہے جو یہ دیکھ کر کہ گواہ بظاہر عادل ہی دکھائی دیتا ہے۔ چھان بین کے بغیر گواہی قبول کر لی جاتے۔ اس کے بعد وہ فیصلہ ہے جو ایسے گواہ کی گواہی پہ ہو جو مستور الحال ہے۔ مگر مدعیٰ علیہ نے گواہی پہ اعتراض نہ کیا تو قاضی نے گواہی جاری کر دی جیسے یہ سب فیصلے درست ہیں یونہی یہ سب قیاسات بھی درست۔

بَعدَ المطالَبَةِ قُلنا لانُسَلِّمُ اَنّ الْاَداءَ وَاجِبٌ فی صورۃِ الدّینِ بل حَرُمَ المنعُ حتّٰی یَخرُجَ عَنِ العُهدَةِ بالتَّخلِيَةِ وهٰذا من قَبِيلِ مَنعِ الحُكمِ۔ وكذالك إذا قالَ المَسْحُ رُكنٌ فِي بابِ الوُضوءِ فَلْيُسَنّ تَثلِيثُهُ كالغَسْلِ قُلنا لا نُسَلِّمُ اَنّ التَّثْلِيثَ مَسْنُونٌ فی الغَسْلِ بل اِطالَةُ الفِعْلِ فِي محلِ الفَرْضِ زيادةً علَى المَفروضِ كَاِطالَةِ القِيامِ وَالقِراءةِ فی بابِ الصّلوٰةِ غَيرَ اَنّ الْاِطالة بابُ الغَسْلِ لايُتَصَوَّرُ اِلّا بالتكرارِ لِاسْتِيعابِ الفِعلِ كُلَّ المَحَلِّ وَبِمِثلِهِ فی بابِ المَسْحِ بِاَنّ الْاِطالَةَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ الْاِسْتِيعابِ وكذالك يُقالُ التَّقابُضُ فی بَيعِ الطَّعامِ بالطَّعامِ شَرطٌ كالنُّقُودِ قُلنَا لا نُسَلِّمُ اَنّ التَّقابُضَ شَرطٌ فِي بابِ النقودِ بَلِ الشَّرطُ تَعيِينُها كَيلا يَكُونَ بيعَ النَّسِيئَةِ بِالنَّسِيئَةِ غيرَ اَنّ النُّقُودَ لا يَتَعَيَّنُ اِلّا بِالقَبْضِ عندنا وَاَمّا القولُ بِمُوجَبِ العِلّةِ فَهُوَ تَسلِيمُ كَوْنِ الوَصْفِ عِلّةً وبيانُ اَنّ مَعْلُولَها غيرُ مَا ادّعاهُ المُعَلِّلُ ومثالُهُ المِرفَقُ حَدٌّ فی بابِ الوضوءِ فلايدخلُ تحتَ الغَسْلِ لِاَنّ الحَدَّ لايدخُلُ تحتَ المَحْدُودِ. قُلنا المِرفَقُ حَدُّ السّاقِطِ فلا يدخلُ تحتَ حكمِ السّاقِطِ لِاَنّ الحَدَّ لايدخلُ تحتَ المحدودِ وكذالك يُقالُ صَومُ رَمضانَ صومُ فَرضٍ فلا يجوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ كالقَضاءِ قُلنَا صُومُ الفَرْضِ لايجوزُ بِدُونِ التَّعيِينِ اِلّا اَنّهُ وَجَدَ التَّعيِينُ هٰهُنا من جِهَةِ الشّرعِ وَاِنْ قالَ لايجوزُ بِدُونِ التّعيينِ

مِنَ العَبْدِ كَالقَضَآءِ، قُلْنا لا يجوزُ القضَآءُ بِدُونِ التَّعْيِيْنِ إِلَّا اَنَّ التعيينَ لَمْ يَثْبُتْ من جهةِ الشَّرعِ فِي القضَآءِ فلذالكَ يُشْتَرطُ تعيينُ العَبْدِ وَهُنا وُجِدَ التعيينُ من جهةِ الشَّرعِ فلا يُشْتَرطُ تعيينُ العَبْدِ۔

فصل: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات آٹھ قسم کے ہوتے ہیں[1]۔ ممانعت،[2] موجب علت کا اعتراف، قلب[3]، عکس[4]، فسادِ وضع[5]، فرق[6]، نقض[7] اور معارضہ[8]۔ ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وصف (علت) کا انکار، دوسری حکم کا انکار، اس کی مثال شوافع کے قول میں یہ ہے کہ صدقۂ فطر (چونکہ) عید آنے کی وجہ سے واجب ہوا ہے۔ اس لیے عید الفطر والی رات میں کسی کے فوت ہو جانے سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے ہیں ہم اس کا عید کی وجہ سے واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ہمارے نزدیک یہ ہر اس شخص کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جسے کوئی (صاحبِ خانہ) خرچہ دیتا اور نگہداشت کرتا ہے۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار (لوگوں کے) ذمے میں واجب ہے تو نصاب کی ہلاکت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی جیسے کہ قرض تو ہم کہتے ہیں، ہم

---

[1] قیاس کی تعریف، شرائط اور اقسام بیان کرنے کے بعد مصنف، وہ امور بیان فرمانے چلے ہیں جن سے کسی قیاس کو باطل ٹھہرایا جا سکتا ہے اکثر تو یہ شوافع کے مقابلے میں اُنکے دلائل کا توڑ کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور فنِ مناظرہ انہی اُمور کے گرد گھومتا ہے۔

[2] تو قیاس پر آٹھ طرح کے اعتراضات ہوتے ہیں۔ پہلا اعتراض ممانعت ہے۔ ممانعت کا مطلب انکار کرنا ہے۔ جس کی پہلی قسم تو یہ ہے کہ جس وصف کو مدِمقابل نے علت بنایا ہے ہم اس کے علت ہونے ہی کا انکار کردیں، دوسری یہ ہے کہ اصل میں مدِمقابل نے جو حکم مانا ہے اور وہی حکم فرع میں ثابت کرنے کی کوشش ہے ہم انکار کرتے ہوئے یہ کہیں کہ ہم اصل میں یہ حکم نہیں مانتے۔ جب یہ اصل میں نہیں تو فرع میں کیسے آسکتا ہے پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں صدقۂ فطر کی علت شوال کا چاند پالینا ہے یعنی جس نے عید الفطر کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ذمے میں زکوٰۃ کی مقدار واجب ہوتی ہے بلکہ زکوٰۃ کی ادائیگی واجب
اور اگر (مدمقابل) یہ کہے کہ (مانا کہ) زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہے تو (پھر بھی) ہلاک
کے ساتھ وہ ساقط نہیں ہوگی جیسے مُطالبہ کے بعد قرض ساقط نہیں ہوتا۔ تو ہم یہ
ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ صورتِ قرض میں ادائیگی واجب ہے بلکہ (مدیون کے
دائن کو اپنا حق وصول کرنے سے) روکنا حرام ہے تاکہ (دائن کا) راستہ چھوڑ کر وہ
قرض سے سبکدوش ہو، اور یہ مثال حکم کا اِنکار کرنے کے قبیل سے[۱] ہے۔ اسی طرح

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: رات پالی اس پر یہ صدقہ لازم ہے اگر وہ صبح سے قبل مرگیا تو بھی اس پر صدقہ لازم ہے ہم
ہیں لیلۃ الفطر کا پانا علت نہیں، علت تو وہ افراد ہیں جن کی کوئی شخص کفالت کرتا ہو بچے، بیوی، غلام وغیرہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مُبارک ہے۔ ہر وہ جس کی تم کفالت کرتے ہو اس کی طرف سے صدقہ فطر دو
(دارقطنی) تو حدیث سے معلوم ہوا صدقہ فطر کی علت وہ شخص ہے جس کی کفالت آدمی کے ذمے ہو، جب لیلۃ ا
میں وہ شخص مرگیا تو اس کا صدقہ بھی ختم ہوگیا۔ احناف کے نزدیک یوم الفطر کی سحر سے قبل جو بچہ یا غلام ف
ہو جائے اس کا فطرانہ صاحبِ خانہ پر ضروری نہیں۔

[۱] یہ تمام گفتگو اس چیز کی مثال پیش کرنے میں ہے کہ اصل میں اس حکم کا انکار کیا جائے جو خصم نے فرع
میں ثابت کیا ہے، یعنی منعِ حکم۔ چنانچہ احناف کے علاوہ دیگر سب فقہاء فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کی مقدار مثلاً سو میں سے
اڑھائی روپے اسی طرح واجب ہے جیسے قرض، مال ہلاک ہو جائے تو قرض ساقط نہیں ہوتا یونہی زکوٰۃ ہے احناف
کہتے ہیں قرض و زکوٰۃ میں فرق ہے قرض بذاتہٖ واجب ہے اس کے لیے کوئی نصاب بُنیاد نہیں مگر مقدار زکوٰۃ فی نفسہٖ
واجب نہیں بلکہ نصاب کی موجودگی میں اس ادائیگی لازم ہے۔ اس لیے مال کی ہلاکت پر مال کی زکوٰۃ کی ادائیگی بھی ختم
اس پر اگر شوافع یہ کہیں کہ قرض کی رقم کے وجوب کا معنیٰ بھی یہی ہے کہ اس کی ادائیگی لازم ہے۔ اسی طرح
زکوٰۃ کے وجوب کا معنیٰ بھی اس کی ادائیگی کا وجوب ہے دونوں میں کچھ فرق نہیں تو ہم کہتے ہیں قرض میں جسے
تم نے اصل مانا ہے اور زکوٰۃ کو اس پر قیاس کیا ہے، مال کی ادائیگی واجب نہیں بلکہ کوئی اور حکم لازم ہے
وہ یہ کہ مقروض کے لیے قرض خواہ کو اپنا حق وصول کرنے سے روکنا حرام ہے۔ اصل حکم یہ ہے ادائیگی اس حکم کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(مدمقابل نے) یہ کہا کہ بابِ وضوء مسح (چونکہ) رُکن ہے اس لیے اعضاء دھونے کی مثل اسے بھی تین بار دھرانا سنّت ہے، تو ہم نے کہا، ہم یہ نہیں مانتے کہ اعضاء دھونے میں تثلیث (تین بار دھرانا) سُنّت ہے۔ بلکہ ادائیگی فرض کی جگہ میں فعل کو فرض شدہ مقدار سے بڑھا کر لمبا کرنا (دراصل) سُنّت ہے۔ جیسے نماز میں قیام و قرارت کا طویل کرنا ہے۔ البتہ اعضاء دھونے میں یہ درازیِ فعل تکرار کے بغیر متصور نہیں، کیونکہ فعل نے تمام جگہ گھیر رکھی ہے اور مسح کے مُعاملہ میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ (دراصل) تمام سر کو (مسح کے ساتھ) گھیرنے کی صورت میں درازیِ فعل مسنون[1] ہے۔ اِسی طرح (شوافع

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تکمیل کی ایک صورت ہے۔ اگر قرض خواہ نے از خود اپنا حق اٹھا لیا تو بھی حکم کی تکمیل ہو گئی۔ خواہ مقروض کی طرف سے ادائیگی صادر نہ ہوتی ہو۔ جب اصل میں ادائیگیِ مال کا حکم نہیں تو اسے زکوٰۃ پر کیسے جاری کیا جائے گا۔ (تاہم یہاں کچھ شبہات ہیں)

[1] منع حکم کی دوسری مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا جس طرح وضوء میں ہاتھ پاؤں اور چہرہ دھونا فرض ہے اور اس میں تثلیث تین بار دھرانا سُنّت ہے اسی طرح سر کا مسح بھی فرض ہے۔ رکن ہے۔ اس میں بھی تثلیث سنّت ہونی چاہیئے۔ ہم کہتے ہیں اعضاء دھونے میں سنیّتِ تثلیث کا حکم ہمیں تسلیم نہیں۔ دھونے میں دراصل سنّت یہ ہے کہ دھونے کا عمل حدِ فرض سے کچھ بڑھایا جائے۔ جیسے نماز میں قرآت کی حدِ فرض تو محض ایک لمبی آیت ہے جو سُورۂ کوثر کے برابر ہو مگر اس سے بڑھانا اور زیادہ پڑھنا سُنّت ہے۔ یہی حال قیام کا ہے۔ تو ثابت ہوا نماز کی طرح وضوء میں بھی اصل سُنّت عمل کا بڑھانا ہے مگر چونکہ نماز کے قیام اور وضوء کے غسل (دھونے) میں فرق ہے۔ غسل نے پہلے ہی سے تمام محلِ فرض یعنی تمام چہرے اور تمام ہاتھوں اور پیروں کو گھیر رکھا ہے کہ سارا عضو نہ دھوئیں تو فرض ادا ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے غسل کو حدِ فرض سے بڑھانے کی سُنّت یونہی پوری ہو سکتی تھی کہ اسے دہرایا جائے۔ چنانچہ تین بار دھونا سُنّت قرار دیا گیا۔ مگر مسح میں حدِ فرض سے بڑھانے کی سُنّت یوں پوری ہو سکتی ہے کہ سارے سر کا مسح سُنّت قرار دیا جائے کہ حدِ فرض تو احناف کے ہاں چوتھائی حصہ سر ہے اور شوافع کے ہاں ایک تر انگشت کا لگانا بھی کافی ہے۔ تو جیسے قیام و قرارت میں حدِ فرض سے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی طرف سے) کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام کی بیع میں باہمی قبضہ (مجلسِ بیع میں) شرط ہے جیسے نقود کا معاملہ۔ ہم کہتے ہیں۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نقود کے معاملہ میں باہمی قبضہ شرط ہے۔ بلکہ نقود کی تعیین (دراصل) شرط ہے' تاکہ ادھار کے بدلے کی بیع نہ بن جاتے۔ یہ الگ بات ہے کہ نقود ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتے۔ جبکہ موجب علّت کا اعتراف یہ ہے کہ وصف کا علّت ہونا تو تسلیم ہو۔ (مگر) یہ کہا جاتے کہ اس کا معلول اس کے سوا ہے جو علّت پکڑنے والا کہتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (خصم کے مطابق) کہنی وضوء میں (ہاتھ دھونے کی) حد ہے اس لیے دھونے میں داخل نہیں۔ کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ ہم کہتے ہیں، کہنی (د...

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اضافہ تکمیل سُنّت کرتا ہے۔ یونہی مسح رأس میں استیعاب (تمام سر کا مسح) اس سُنّت کو پورا کر دیتا ہے۔ تثلیث کی ضرورت نہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اعضاء دھونے میں جسے شوافع نے مسح رأس کے لیے اصل بنایا ہے۔ تثلیث کا حکم ہی دراصل ثابت نہیں تو فرع یعنی مسح میں یہ کیسے ثابت ہو گا؟

لے منع حکم کی تیسری مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں نقود کے ساتھ نقود کی بیع میں جس طرح یہ شرط ہے کہ مجلسِ بیع میں بائع و مشتری ایک دوسرے سے نقود حاصل کر کے اس پہ قبضہ کر لیں۔ اسی طرح گندم کے بدلے گندم وغیرہ کی بیع میں بھی باہم قبضہ لازم ہے۔ کیونکہ یہ بھی بیع ہے۔ ہم کہتے ہیں نقود کی بیع میں قبضہ کے اشتراط کا حکم ہمیں تسلیم نہیں' نقود میں قبضہ نہیں۔ بلکہ ان نقود کا معین کرنا شرط ہے جن کی بیع ہو رہی ہے کیونکہ نقود کے بدلے نقود کی بیع ہو تو دونوں طرف کی کرنسی مبیع کہلاتی ہے اور مبیع کا تعین ضروری ہے۔ مگر نقود کا تعین قبضے کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ سب نقود ایک ہی جیسے ایک ہی قیمت کے ہوتے ہیں۔ اس لیے اس بیع میں دونوں طرف سے قبضہ لازم کیا گیا' تو اصل میں قبضہ نہیں تعیین لازم ہے اور طعام کے بدلے طعام میں چونکہ قبضے کے بغیر بھی تعیین ممکن ہے کہ ہر طعام کی صفات دوسرے طعام سے مختلف ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں۔ اس لیے قبضہ شرط نہیں۔ خلاصہ یہ کہ بیعِ نقود میں جسے شوافع نے اصل بنایا باہمی قبضہ درحقیقت شرط نہیں تو فرع میں یہ کیسے شرط بن جاتے گا؟

میں سے) ساقط حصّے کی حد ہے تو یہ ساقط کے حکم میں داخل نہیں ہو گی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی[1] ۔ اسی طرح (شوافع کی طرف سے) کہا جاتا ہے کہ روزۂ رمضان فرض روزہ ہے تو قضا کی طرح تعیینِ (نیّت) کے بغیر جائز نہیں ہو سکتا ۔ ہم کہتے ہیں (ہمیں تسلیم ہے کہ) فرض روزہ تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوتا مگر یہاں (روزۂ رمضان میں) شریعت ہی کی طرف سے تعیین ہو گئی ہے اور اگر امام شافعی یہ فرمائیں کہ یہ روزہ قضاء کی طرح بندے کی طرف سے تعیین کے بغیر جائز نہیں تو ہم کہیں گے کہ (یہ صحیح ہے کہ) قضاء تعیین کے بغیر جائز نہیں مگر قضاء میں شریعت کی طرف سے تعیین ثابت نہیں' اس لیے بندے کی تعیین شرط قرار دی گئی اور یہاں شریعت کی طرف سے تعیین موجود ہے تو بندے کی تعیین شرط نہیں[2] ۔

---

[1] قیاس پر دوسرا اعتراض موجبِ علت کا اعتراف ہے' یعنی یہ تو مان لینا کہ خصم نے جس وصف کو علت مانا ہے وہ واجب کرنے والی علت ہے مگر اس نے اس سے جو معلول ثابت کیا ہے اسے نہ ماننا اور کہنا کہ اس کا معلول کچھ اور ہے جیسے شوافع نے کہا حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور قرآن نے چونکہ وضوء میں الی المرافق کہہ کر کہنی کو حد بنایا ہے تو اس کا دھونا فرض نہ ہوا ۔ ہم کہتے ہیں ۔ ہمیں تسلیم ہے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی مگر یہاں کہنی کا حد ہونا اس معنیٰ میں ہے کہ کہنی سے اگلے حصّے کو دھونے کے حکم سے ساقط کیا جائے تو یہ ساقط حصّے کے لیے حد ہے اور چونکہ آپ کے بقول حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اس لیے کہنی ساقط نہیں بلکہ دھونے میں داخل ہے ۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ میں بوڑھا ہوں یہ منصب نہیں سنبھال سکتا ۔ تو اسے کہا جائے آپ بوڑھے ہیں اور بوڑھے شخص ہی کی اس منصب کے لیے ضرورت ہے اس کے تجربے کی وجہ سے یعنی علت تو مانی جائے معلول نہ مانا جائے معلول اس کا مخالف ثابت کیا جائے ۔

[2] موجبِ علت کے اعتراف کی دوسری مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا جس طرح قضاءِ رمضان کا روزہ فرض ہے اور اس کے لیے نیت کرتے ہوئے یہ تعیین لازم ہے کہ یہ کہا جائے یا ذہن میں رکھا جائے کہ میں قضا کا روزہ رکھ رہا ہوں ۔ اسی طرح رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اس میں بھی یہ نیت ضروری ہے کہ رمضان کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وَاَمَّا القلبُ فنوعانِ اَحدُ هُما اَن یُجعَلَ مَاجَعَلہُ المُعلِّلُ علۃً لِلْحُکْمِ مَعْلُولاً لِذالِکَ الحکمِ ومثالُہٗ فی الشَّرعِیّات جَرَیانُ الرِّبٰو فی الکثیرِ یوجِبُ جَریانَہٗ فی القلیلِ کالْاَثمانِ فَیحرُمُ بَیعُ الحُفنَۃِ بِالْحُفْنَتَینِ منہ، قُلنا لا بل جریانُ الرِّبوا فی القلیلِ یوجِبُ جریانَہٗ فی الکثیرِ کالاثمانِ وَکذالِکَ فی مسئلۃِ المُلْتَجِیٔ بالْحَرمِ حرمۃُ اِتلافِ النَّفسِ یُوجِبُ حُرمَۃَ اِتلافِ الطَّرَفِ کالصَّیْدِ فاِذا جُعِلَتْ عِلَّتُہٗ مَعلُولۃً لِذالِکَ الحکمِ لا تَبقیٰ علۃً لہٗ لِاسْتَحالۃِ ان یکونَ الشَّیٔ الواحِدُ عِلّۃً لِلشَّیٔ وَمعلولاً لہٗ والنَّوعُ الثّانی مِنَ القَلْبِ ان یَّجْعَلَ السّائِلُ ماجَعلہُ المُعَلِّلُ عِلۃً لِما ادَّعاہُ مِنَ الحکمِ عِلۃً لِضدِ ذالکَ الحکمِ فَیصِیرُ حُجۃً لِلسّائل بعد اَن کَانَ حُجۃً للمُعلِّلِ۔ مثالُہٗ صومُ رَمَضَانَ صومُ فرضٍ فیُشْتَرطُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : روزہ رکھ رہا ہوں۔ اگر مطلقاً روزہ کی نیت کی تو وہ نفل ہو جائے گا۔ جیسا کہ قضاء میں ہوتا ہے کہ مطلق نیت سے نفل بنتا ہے قضا نہیں۔ ہم کہتے ہیں ہمیں یہ تو تسلیم ہے کہ فرض روزہ میں تعیینِ نیت لازم ہے۔ مگر اس علّت سے تم نے جو موجب (نتیجہ) نکالا ہے کہ رمضان کے روزے میں تعیین ضروری ہے یہ تسلیم نہیں، کیونکہ رمضان میں خود شریعت ہی نے تعیین کر دی ہے۔ امام شافعی کا یہ فرمانا کہ قضاء کی طرح رمضان میں خود بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے ہم تسلیم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حدیث میں ہے اِذَا انْسَلَخَ شعبانُ فَلا صَومَ اِلّا عَنْ رَمَضَانَ۔ جب شعبان ختم ہو گیا تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ ہوتا ہی نہیں۔ بلکہ خود قرآن نے فرما دیا فمن شَہِدَ منکمُ الشَّہرَ فَلْیَصُمْہُ۔ تو جو شخص تم میں سے یہ مہینہ (رمضان) پائے وہ "اس کے" روزے رکھے۔ (سورہ بقرہ آیت ۱۸۵) جبکہ قضاء میں شریعت کی طرف سے تعیین وارد نہیں اس لیے بندے کی طرف سے تعیین لازم ٹھہری۔

التَّعيِينُ لهُ كالقضَآء قُلنا لَمّا كانَ الصَّومُ فرَضًا لا يُشترَطُ التَّعيينُ
لهُ بعدَ ما تعَيَّنَ اليومُ لهُ كالقضاءِ وَاَمَّا العَكسُ فَنعنِي بهٖ
ان يَتمَسَّكَ السَّائلُ بِاَصلِ المُعَلِّلِ علىٰ وجهٍ يكونُ المعلِّلُ
مُضطرًّا الىٰ وجهِ المُفارقَةِ بينَ الاصلِ والفرعِ ومثالُهُ
الحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلِابتِذَالِ فلا يجبُ فيها الزكوٰةُ كَثيابِ
البِذلَةِ قُلنا لوكان الحُلِيُّ بمنزلةِ الثِّيابِ فلا تجبُ
الزكوٰةُ فى حُلِيِّ الرجالِ كثيابِ البِذلَةِ وَامافسادُ الوَضعِ
فالمرادُ بهٖ ان يُجعَلَ العلةُ وصفًا لايَليقُ بِذالِكَ الحكمِ
مثالُهُ فى قولِهم فى اِسلامِ اَحَدِ الزَّوجَينِ اختلافُ الدِّينِ
طَرَأَ علىٰ النكاحِ فيُفسِدُهٗ كَارْتدادِ اَحَدِ الزَّوجَيْنِ
فَاِنَّهُ جَعَلَ الاسلامَ علةً لزوالِ المِلكِ قلنا اَلْاِسلامُ
عُهِدَ عاصِمًا لِلمِلكِ فلايكونُ مُؤثِّرًا فى زوالِ المِلكِ وَكذالكَ
فى مسئلةِ طَولِ الحُرَّةِ اِنَّهُ حُرٌّ قادرٌ علىٰ النكاحِ فلا يجوزُ لَهُ
الْاَمَةُ كما لوكانَتْ تحتَهُ حُرَّةٌ قُلنا وَصفُ كَونِهٖ
حُرًّا قادرًا يَقتضِى جوازَ النِّكاحِ فلايكون مُؤَثِّرًا فى عدمِ
الجوازِ وَاَمَّا النَّقضُ فمِثلُ ما يقالُ الوضوءُ طهارةٌ
فيُشترَطُ لهُ النِّيةُ كالتيممِ قُلنا ينتقِضُ بغَسلِ الثَّوبِ
وَالاِناءِ وَاَمَّا المعارَضَةُ فمثلُ مايقالُ المسحُ رُكنٌ فى
الوضوءِ فَيُسَنُّ تَثلِيثُهُ كالغَسلِ قُلنَا المسحُ رُكنٌ
فلا يُسَنُّ تثليثُهُ كمَسحِ الخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ ۔

جبکہ قلب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ معلّل (جس نے علّت پکڑی یعنی

مدمقابل) نے جس چیز کو حکم کی علّت بنایا اسی کو اس حکم کا معلول بنا دیا جاتے (اور حکم کو علّت) شرعیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ (بقول شوافع) کثیر میں ربٰو جاری ہونا قلیل میں اس کے جریان کا سبب ہے، جیسے نقود ہیں۔ لہٰذا مٹھی بھر طعام کی دو مٹھی طعام کے بدلے بیع حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں، نہیں! بلکہ قلیل میں ربٰو کا جاری ہونا کثیر میں جاری ہونے کو واجب کرتا ہے جیسے (یہی) نقود ہیں[1]۔ اسی طرح حرم (کعبہ) میں پناہ لینے والے کا مسئلہ ہے (کہ شوافع اور مالکین کے نزدیک) اِتلافِ نفس (جان مارنے) کی حرمت کسی عضو کے اتلاف کی حرمت ثابت کرتی ہے۔ جیسے شکار کا معاملہ ہے ہم کہتے ہیں، نہیں! بلکہ عضو کے اتلاف کی حرمت اتلافِ نفس کی حرمت ثابت کرتی ہے۔ جیسے (یہی) شکار[2] ہے۔ چنانچہ جب اس (حکم) کی علّت اسی حکم کا معلول بن

---

[1] قلب کا معنیٰ بدلنا ہے۔ یہاں بدلنے کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ مدمقابل نے جس چیز کی علت بنایا تھا اسے معلول یعنی حکم بنا دیا جاتے اور حکم کو علت بنا دیا جاتے، یہ قلبِ کامل ہے جیسے شوافع کہتے ہیں کہ جس چیز کے کثیر میں سود جاری ہوتا ہو اس کے قلیل میں بھی جاری ہوگا۔ جیسے نقود ہیں جب زیادہ پیسوں میں سود حرام ہے تو ایک دو روپے میں بھی حرام ہے۔ ایک کے بدلے دو روپے لینا بھی حرام ہے۔ لہٰذا جس طرح گندم وغیرہ کی بڑی تعداد میں مثلاً ایک من گندم کو دو من یا کم و بیش گندم سے بیچنا حرام ہے۔ اسی طرح ایک مٹھی گندم کو دو مٹھی گندم سے بیچنا بھی حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں، معاملہ اس کے برعکس ہے قلیل تعداد میں سود کی حرمت کثیر تعداد میں حرمت ثابت کرتی ہے۔ جیسے پیسے ہیں جب چند روپے میں سود حرام ہے تو زیادہ میں سود بطریقِ اولیٰ حرام ہے کیونکہ تھوڑے مال میں سود بھی تھوڑا ہے اور زیادہ میں زیادہ ہے جتنا جرم بڑا اتنا عذاب بڑا، جبکہ یہ ضروری نہیں کہ کم مقدار میں سود نہ ہو تو کثیر مقدار میں بھی نہ ہو البتہ کم میں سود کا ہونا کثیر میں ہونے کو واجب کرتا ہے اور مٹھی بھر گندم جو کہ کسی پیمانے میں نہیں آتی اس لیے اس میں دو مٹھی گندم سے اس کی بیع جائز ہے مگر زیادہ میں حرام ہے۔ شوافع نے کثیر میں حرمت کو قلیل کی حرمت کی علت بنایا تھا، ہم نے قلیل کی حرمت کو کثیر کے لیے علت بنا دیا۔

[2] امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ جو شخص جرم کرنے کے بعد حرمِ کعبہ میں آجائے خواہ اس نے کسی کو قتل

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

گئی تو پھر اس کے لیے علت نہ رہی کہ کسی چیز کا دوسری چیز کے لئے علت بھی ہونا اور معلول بھی، محال ہے اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مُعلِل نے جس چیز کو اپنے دعوٰی کے مُطابق حکم کے لیے علّت بنایا تھا، اسے سائل (معترض) اس حکم کی ضد کے لیے علت بنا دے تو وہ (علت) معترض کی دلیل بن جائے۔ جبکہ پہلے وہ معلّل کی دلیل تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بقول شافعی روزۂ رمضان (چونکہ) فرض روزہ ہے تو قضاء کی طرح اس کے لیے تعین شرط ہے۔ ہم کہتے ہیں، جب کوئی روزہ فرض ہو تو (شرعًا)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کیا ہو یا عضو کاٹا ہو اسے کچھ معافی نہیں۔ اسے وہیں مارا جاسکتا ہے اور اس کا عضو کاٹا جاسکتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ قتل تو نہیں کیا جاسکتا کہ من دخلهٗ کان آمنًا ارشادِ ربی ہے۔ البتہ اسے کھانے پینے کو کچھ نہ دیا جائے تاکہ وہ گھبرا کر باہر آجائے تو پھر اسے قتل کیا جائے گا اور اگر اس نے کسی کا عضو کاٹا ہو تو حرم میں اس کا عضو کاٹا جاسکتا ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں جس کی جان تلف کرنا جائز نہیں اس کا عضو کاٹنا بھی جائز نہیں یعنی اتلافِ نفس کی حرمت اتلافِ عضو کی حرمت کی علت ہے۔ جب حرم میں پناہ لینے والے کا عضو کاٹنا بالاتفاق جائز ہے تو اس کی جان کا اتلاف بھی جائز ہے کیونکہ معلول کا جائز ہونا علت کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ معلول علت ہی سے وجود میں آتا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ نہیں، معاملہ اس کے برعکس ہے جس کا عضو کاٹنا حرام ہو اس کی جان لینا بھی حرام ہے یعنی اتلافِ عضو کی حرمت، حرمتِ اتلافِ نفس کی علت ہے۔ جیسے شکار میں ہے کہ حرم کے جانور کا جیسے عضو کاٹنا حرام ہے اسے مارنا بھی حرام ہے۔ کیونکہ جب عضو نہیں کاٹ سکتے تو جان کیسے لے سکتے ہیں۔ مگر یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کا عضو تلف کرنا تو جائز ہو اور جان لینا جائز نہ ہو۔ چنانچہ حرم میں پناہ لینے والے کا عضو وہاں کاٹا جاسکتا ہے کہ وہ مال کے حکم میں ہے جیسے مال چھین کر حرم میں پناہ لے لینے والے سے مال چھینا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کسی کا عضو کاٹ کر حرم میں آجانے والے کا وہاں عضو کاٹا جاسکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے حرمتِ اتلافِ نفس کو حرمتِ اتلافِ اعضاء کی علت بنایا اور ہم نے حرمتِ اتلافِ اعضاء کو حرمتِ اتلافِ نفس کی علت بنا دیا۔

اس کے لیے دن متعین ہو جانے کے بعد تعیین شرط نہیں ہوتی جیسے کہ قضا کا معاملہ
اور عکس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ معترض معلل کی دلیل سے یوں استدلال کرے کہ معلل
اصل اور فرع میں فرق ماننے پر مجبور ہو جائے' اس کی مثال یہ ہے کہ (بقول شوافع)
زیورات استعمال کے لیے ہوتے ہیں تو استعمال والے کپڑوں کی طرح ان میں زکوٰۃ واجب
نہیں۔ ہم کہتے ہیں اگر زیورات کپڑوں کی طرح ہیں تو مردوں کے زیورات میں استعمال
والے کپڑوں کی طرح زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیئے ۔ جبکہ فسادِ وضع سے یہ مراد ہے

---

۱ قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مدمقابل نے علت سے جو حکم ثابت کیا تھا معترض اسی علت سے اس حکم کی ضد ثابت کرے۔ جیسے شوافع نے کہا کہ روزۂ رمضان فرض روزہ ہے اور ہر فرض روزے کے لیے تعیینِ نیت شرط ہے (جیسے قضا کے روزے کا حال ہے) تو حدِ اوسط گرانے سے نتیجہ یہ نکلا کہ روزۂ رمضان کے لیے تعیینِ نیت شرط ہے۔ ہم نے کہا۔ آپ کا یہ فرمانا بجا ہے کہ روزۂ رمضان فرض روزہ ہے اور ہر فرض روزہ کے لیے تعیین شرط ہے۔ جیسے قضا کے روزہ کا حال ہے مگر جب شرع کی طرف سے تعیین آجائے تو بندے کی طرف سے تعیین ضروری نہیں رہتی۔ دیکھو جب قضا روزہ شروع کر دیا تو وہ دن قضاء کے لیے متعین ہو گیا اور یہ تعیین شرع کی طرف سے ہے کہ ارشادِ ربی ہے لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ ۔ اسی طرح جب رمضان شروع ہو گیا تو روزۂ رمضان از روئے شرع متعین ہو گیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قضا میں شرعی تعیین روزہ شروع کرنے کے بعد پیدا ہوتا ہے اور رمضان میں اس سے قبل تعیین آجاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے ہر فرض روزہ کیلئے تعیین نیت لازم ہونے کی علت سے روزۂ رمضان کے لیے تعیین ضروری ثابت کی تھی۔ ہم نے اسی علت سے روزہ رمضان کے لیے تعیینِ نیت کا غیر ضروری ہونا ثابت کر دیا۔

۲ عکس یہ ہے کہ اصل اور فرع میں فرق ثابت کرنا۔ شوافع نے زیورات کو کپڑوں پر قیاس کیا۔ کپڑوں کو اصل بنایا کہ جیسے ان میں زکوٰۃ نہیں اسی طرح زیوروں میں بھی نہیں کہ وہ بھی استعمال کے لیے ہیں۔ ہم نے کہا کپڑوں اور زیورات میں فرق ہے' کپڑے خواہ مرد کے ہوں یا عورت کے' ان میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں۔ جبکہ امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مرد زیورات پہنے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ تو کپڑے اور زیور ایک طرح کیسے ہو گئے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کہ علّت کو ایسی وصف ثابت کیا جائے جو (معلّل کے بیان کردہ) حکم کے لیے مناسب نہ ہو۔ اس کی مثال ان (شوافع) کے قول میں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے مُسلمان ہونے کے متعلق یہ ہے کہ (اس طرح) نکاح پر دین کا اختلاف طاری ہوا ہے تو یہ اسے فاسد کر دے گا۔ جیسے میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہونا ہے، تو (شافعی) نے اسلام کو (ارتداد کی طرح) زوالِ ملکِ (نکاح) کی علّت بنایا ہے جبکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام تو ملک کے لیے بطور محافظ پہچانا جاتا ہے۔ تو یہ زوالِ ملک میں مؤثر نہیں بن سکتا۔ اسی طرح طَولِ حُرّۃ کا معاملہ ہے کہ آدمی (جب حرہ عورت سے) نکاح کرنے پر آزاد اور قادر ہو تو اس کے لیے لونڈی جائز نہیں ہو سکتی جیسے کہ اگر کسی کے پاس آزاد بیوی ہو (تو اسے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: بلکہ شوافع کی کُتب مثلاً المجموع سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ایسا زیور استعمال کرے جو مردوں کے شایانِ شان ہو مثلاً تلوار پر سونا چاندی لگانا تو اس میں عورت پر بھی زکوٰۃ ہے۔ تو کہاں کپڑے کہاں زیورات؟ تو چونکہ اصل اور فرع میں فرق ہے اس لیے زیورات کو کپڑوں پر قیاس کر کے ان میں سے زکوٰۃ ختم نہیں کی جا سکتی۔

[1] فسادِ وضع کا مطلب یہ ہے کہ مدمقابل نے جو علّت کسی معلول کے لیے وضع کی تھی معترض اس وضع میں فساد ثابت کر دے کہ یہ علت اس معلول کے لیے مناسب نہیں۔ مثلاً شوافع نے کہا اگر میاں بیوی دونوں کافر ہوں پھر ان میں سے ایک اسلام لے آئے تو ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا کیونکہ دین کا اختلاف پیدا ہو گیا ہے جیسے ان میں سے کوئی مرتد ہو جائے تو اختلافِ دین کی وجہ سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ شوافع نے اسلام لانے کو زوالِ ملکِ نکاح کی علت بنا دیا۔ ہم کہتے ہیں اسلام لانا تو املاک کی حفاظت کا موجب ہے۔ حدیث میں ہے۔ جس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ لیا اس نے اپنی جان، مال اور عزت محفوظ کر لی۔ اسی لیے کافر کا مال غیر محفوظ اور غیر محترم ہے تو اسلام لانے کو ملکِ نکاح کے زوال کی علت کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ البتہ ہمارے نزدیک جب زوجین میں سے ایک مُسلمان ہو جائے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر وہ قبول کر لے تو نکاح بحال رہے گا۔ ورنہ ٹوٹ جائے گا۔ گویا اسلام سے انکار فسادِ نکاح کا سبب بننا چاہیئے نہ کہ اسلام کا اقرار۔ تو امام شافعی نے جس علّت سے فسادِ نکاح ثابت کیا ہم نے ثابت کر دیا کہ یہ علّت اس حکم کے لیے مناسب نہیں۔

لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں) ہم کہتے ہیں کہ آدمی کو یہ وصف کہ وہ آزاد اور قادر ہو جوازِ نکاح کی متقاضی ہے تو یہ عدمِ جواز میں مؤثر نہیں بن سکتی[1]۔ جبکہ نقص یوں ہوتا ہے کہ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ وضوء ایک طہارت ہے تو تیمم کی طرح اس میں نیت شرط ہے ہم کہتے ہیں یہ دلیل کپڑا اور برتن دھونے کی مثال سے ٹوٹ جاتی[2] ہے۔ جبکہ معارضہ کی مثال یہ ہے کہ کہتے ہیں، سر کا مسح وضوء میں رُکن ہے تو (اعضا) دھونے کی طرح اس میں تثلیث سُنّت ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ مسح رُکن ہے۔ اس لیے اس کی تثلیث سنّت نہیں ہونی چاہیے جیسے خُفّوں پر مسح اور تیمم کا مُعاملہ[3] ہے۔

1۔ فسادِ وضع کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب ایک شخص آزاد ہے اور حُرّہ عورت سے نکاح پر قادر ہے تو اُسے لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ جیسے اگر کسی کے پاس پہلے ہی سے حُرہ بیوی ہو تو اسے لونڈی سے نکاح جائز نہیں تو امام شافعی نے آدمی کے آزاد اور مالدار ہونے کو لونڈی سے نکاح کے عدمِ جواز کی علت بنایا ہے۔ ہم کہتے ہیں آدمی کا آزاد و خود مختار اور مالدار ہونا تو عدمِ جوازِ نکاح کی نہیں بلکہ جوازِ نکاح کی علت ہونا چاہیے حُریت، خود مختاری اور مالداری یہ اوصاف تو اختیار کی وسعت کا سبب ہیں نہ کہ سلبِ اختیار کے لیے اور اگر ایک شخص حُرہ سے نکاح پر قادر ہے تو لونڈی پر بطریقِ اولیٰ قادر ہونا چاہیے۔ کیونکہ لونڈی کا مہر حُرہ سے یقیناً کم ہے۔ البتہ حُرہ بیوی کی موجودگی میں لونڈی سے نکاح کا عدمِ جواز حُرہ کی دلجوئی کے لیے ہے۔

2۔ نقص کا مفہوم یہ ہے کہ مدِمقابل نے جو چیز علت بنائی ہے اور اس سے ایک حکم ثابت کیا ہے۔ معترض یہ ثابت کرتا ہے کہ فلاں مقام پر یہ علت موجود ہے۔ مگر یہ حکم موجود نہیں۔ تو اس کا علت ہونا باطل ہونا چاہیے۔ مثلاً احناف کے سوا دیگر فقہا وضوء کے لیے نیت شرط قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں وضوء ایک طہارت ہے جیسے تیمم طہارت ہے تو تیمم کی طرح وضوء میں بھی نیت شرط ہونی چاہیے۔ ہم کہتے ہیں اگر طہارت ہونا نیت کے اشتراط کی علت ہے تو کپڑے اور برتن کی طہارت میں نیت کیوں شرط نہیں۔ معلوم ہوا طہارت ہونا اشتراطِ نیت کی علت نہیں۔ تیمم میں اشتراطِ نیت کا سبب کچھ اور ہے وہ یہ ہے کہ اعضاء پر مٹی ملنا فی نفسہٖ تطہیر نہیں توسیخ ہے۔ اس کا تطہیر ہونا بنیتِ تیمم ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تیمم کو شرع نے تطہیر قرار دیا ہے

3۔ معارضہ بھی نقص ہی کا مفہوم رکھتا ہے۔ البتہ نقص میں علت پر کلام ہوتی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فصل : الحكمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ وَيُوجَدُ عِندَ شَرطِهٖ فَالسَّبَبُ مايكونُ طَرِيقًا اِلَى الشَّيْءِ بواسِطَةٍ كالطَّرِيقِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصولِ اِلَى المَقْصَدِ بِواسِطَةِ المَشْيِ والحَبلُ سَبَبٌ للوُصولِ الى المآءِ بِوَاسِطَةِ الْاِدْلاءِ فعَلىٰ هٰذا كُلُّ مَا كان طَرِيقًا اِلَى الحكمِ بواسطةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لهٗ شَرعًا ويُسَمّٰى الواسطةُ عِلَّةً ۔ مثالُهٗ فتحُ بابِ الاصطَبلِ والقفَصِ وحَلُّ قيدِ العَبْدِ فَاِنّهٗ سببٌ لِلتَّلَفِ بِواسطةٍ تُوجَدُ من الدّابّةِ والطَّيرِ والعبدِ والسببُ معَ العِلَّةِ اِذا اجْتَمَعَا يُضافُ الحكمُ الى العلةِ دونَ السَّبَبِ اِلّا اِذا تعَذَّرَتِ الاِضافَةُ اِلى العِلَّةِ فَيُضافُ الى السَّبَبِ حِينَئِذٍ وَعلىٰ هٰذا قَالَ اَصحابُنا اِذا دَفَعَ السِّكّينَ الى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهٖ نفسَهٗ لايَضْمَنُ وَلوسَقَطَ من يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرحَهٗ يَضْمَنُ ۔ ولوحَمَلَ الصَّبِيَّ على دابّةٍ فَسَيَّرَهافَجالَتْ يُمنَةً ويُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لايَضْمَنُ ۔ وَلودَلَّ اِنسانًا على مالِ الغَيرِ فَسَرَقَهٗ اوعلىٰ نفسِهٖ فَقَتَلَهٗ اوعلى قافلةٍ فَقَطَعَ عليهِمُ الطَّرِيقَ لايجبُ الضمانُ على الدّالِّ هٰذا بخلافِ المُودَعِ اذا دَلَّ السارقَ على الوديعةِ فَسَرَقَها اَو دَلَّ المُحْرِمُ غيرَهٗ على صيدِ الحَرَمِ فقتلَهٗ لِاَنَّ وُجوبَ الضّمانِ على المُودَعِ بِاعْتِبارِ تَرْكِ الحِفظِ الواجبِ عليهِ لا بِالدّلالةِ وعلى المُحرِمِ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : ہے اور معارضہ میں حکم پر مثلاً شوافع نے کہا ، سر کا مسح رکنِ وضوء ہے تو دیگر ارکان کی طرح اس میں تثلیث سُنّت ہے ۔ ہم کہتے ہیں خُفّین پر مسح اور تیمم میں بھی مسح ہے مگر تثلیت سُنّت نہیں ۔ یہی حال مسح علی الجبیرہ کا ہے تو ہر جگہ مسح میں تثلیث نہیں ، پھر یہی حال مسحِ سر کا ہے ۔

بِاعْتبَارِ اَنّ الدلالةَ محظورُ إحرامِهٖ بِمنزلَةِ مَنّ الطِيبِ ولُبْسِ المَخيطِ فَيضْمَنُ بِارتكابِ المَحظُورِ لا بالدّلالةِ الاانّ الجِنايَةَ إنّما تَتقرَّرُ بحقيقةِ القَتلِ وَامّا قبلَهٗ فلاحُكمَ لهٗ لجوازِ اِرتفاعِ اَثرِ الجِنايَةِ بِمنزِلَةِ الْاِنْدِمال فى بابِ الجَراحَةِ وقَدْ يكونُ السَّبَبُ بمعنَى العِلّةِ فيُضافُ الحكمُ اِليهِ ومثالُهٗ فيما يَثْبُتُ العِلّةُ بِالسّبَبِ فيكونُ السّبَبُ فى معنَى العِلّةِ لِانّهٗ لَمّا ثَبَتَ العِلّةُ بِالسَّبَبِ فيكونُ السببُ فى معنَى عِلّةِ العِلّةِ فيضافُ الحكمُ اِليهِ وَلِهٰذا قُلنا اِذا سَاقَ دَابّةً فَاَتلفَ شيئًا ضَمِنَ السَّائِقُ وَالشاهِدُ اِذا اَتْلَفَ بِشهادتِهٖ مالاً ثمّ ظَهرَ بُطلانُها بالرُّجوعِ ضَمِنَ لِاَنّ سَيرَ الدّابةِ يُضافُ الى السَّوقِ وقضاءُ القاضى يُضافُ الى الشّهادةِ لِمَا اَنّهٗ لا يَسعُهٗ تركُ القضاءِ بعدَ ظُهورِ الحقّ بِشهادةِ العَدْلِ عِنْدَهٗ فصارَ كالمجبُورِ فى ذالكَ بِمنزلَةِ البَهِيمةِ بِفعْلِ السَّائِقِ۔

فصل۔ حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے، اپنی علّت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے ساتھ پایا جاتا ہے تو سبب اسے کہتے ہیں جو کسی واسطہ کے ساتھ کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ ہو۔ جیسے راستہ ہے کہ یہ چل کر جانے کے ذریعے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور رسی ڈول کے ذریعے پانی تک پہنچنے کا سبب ہے تو اس بنیاد پر جو چیز بھی کسی واسطے کے ساتھ حکم شرعی تک پہنچنے کے لیے راستہ ہو اسے شرعًا سبب کہا جاتا ہے اور اس واسطے کو علت۔ اس کی مثال اصطبل یا قفص کا دروازہ اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے کہ یہ ایسے واسطے کے ساتھ جو جانور اور پرندے اور غلام کی طرف سے پایا جاتا

ہے (یعنی بھاگ جانا یا اڑجانا) تلف کرنے کا سبب[1] ہے۔ سبب اور علت جب اکٹھے ہوجائیں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ سبب کی طرف نہیں۔ الاّ یہ کہ علت کی طرف نسبت مشکل ہو تو اس وقت سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے، اسی لیے ہمارے اصحاب رحمۃ اللہ علیہم (امام اعظم اور صاحبین) فرماتے ہیں، جب کسی نے بچے کو چھری دی اور اس نے اس سے خود کو مار ڈالا تو اسے ضمان نہیں دینا پڑے گی، اور اگر بچے کے ہاتھ سے چھری چھوٹ کر گر پڑی اور اسے زخمی کر دیا تو ضمان دینا پڑے[2] گی اور اگر کسی نے بچے کو جانور پہ بٹھا دیا۔ بچے نے اسے چلایا، وہ دائیں بائیں گھومنے

---

[1] مصنفؒ سبب، علت اور شرط میں فرق بتلا رہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کو وجود میں لانے میں شرط کا کوئی دخل نہیں البتہ جب تک شرط نہ پائی جائے حکم نہیں پایا جا سکتا ہے، شرط گویا حکم کے لیے وقتِ مقرر کے بمنزل ہے جبکہ سبب اور علت حکم کو وجود میں لانے میں اپنا اپنا دخل رکھتے ہیں۔ اصل دار و مدار تو علت پہ ہے۔ علت ہی حکم کو وجود میں لاتی ہے جبکہ سبب اس کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔ جیسے کسی کا چل کر جانا منزل پہ پہنچنے کی علت ہے اور گاڑی یا راستہ وغیرہ اسباب ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے اصطبل یا پنجرے کا دروازہ، یا غلام کی زنجیر کھول دی اور گھوڑا اصطبل سے پرندہ پنجرے سے یا غلام قید سے آزاد ہو کر بھاگ گیا تو یہ قید کا ختم کرنا سبب ہے اور گھوڑے اور غلام کا بھاگنا اور پرندے کا اڑجانا مالک کے نقصان کی علت ہے۔ غلام اپنی طاقت سے بھاگا ہے مگر زنجیر کھولنے والے نے اسے راستہ مہیا کیا ہے۔ یہ سبب ہے

[2] سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ جیسے کسی نے بچے کو چھری دی اور اس نے اپنے ہاتھ سے خود کو ہلاک کر لیا تو چھری دینے والے پر ہلاکت کی دیت نہیں آئے گی۔ البتہ اس پر تعزیراً کچھ بھی سزا آسکتی ہے کیونکہ بچے کو چھری دینے کا نتیجہ ضروری نہیں کہ صرف ہلاکت ہی کی صورت میں نکلے، چھری دینا سبب ہے اور بچے کا خود کو مارنا علت ہے تو علت ہی کی طرف حکم کی نسبت ہوگی، البتہ اگر علت کی طرف نسبت مشکل ہو جیسے یہ کہ بچے کے ہاتھ سے چھری بلا اختیار گر پڑے اور بچہ زخمی ہو جائے تو اب سبب کی طرف یعنی چھری دینے والے کی طرف ہلاکت کی نسبت ہوگی اور اسے ضمان دینا آئے گی، کیونکہ علت کا صدور بلا اختیار ہوا ہے اور سبب کا اختیار کے ساتھ۔

لگی اور بچّہ گر کر مرگیا تو اسے ضمان نہیں دینا پڑے گی[1]۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے آدمی کے مال کی خبر دی اور اس نے وہ چوری کرلیا یا خود اُسی کے متعلق خبر دی اور اس نے اسے قتل کردیا، یا کسی قافلے کی خبر دی اور اس نے ان پر حملہ کردیا تو دلالت کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگی[2]۔ یہ معاملہ اس کے خلاف ہے کہ جس شخص کے پاس امانت رکھی گئی ہو اگر وہ چور کو امانت پر دلالت کرے اور وہ اسے چرالے، یا احرام والے شخص نے کسی کو حرم کے شکار پر دلالت کی اور اس نے اسے قتل کردیا (کہ صاحب امانت اور محرم کو ضمان دینا ہوگی) کیونکہ صاحبِ امانت پر ضمان کا آنا اس حفاظت کے ترک کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب ہے۔ دلالت کی وجہ سے نہیں اور محُرم پر ضمان آنا اس اعتبار سے ہے کہ (شکار پر) دلالت اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا یا سلے کپڑے پہننا ممنوع ہے، تو ممنوع کا ارتکاب کرنے سے ضمان آتی ہے۔ دلالت کی وجہ سے نہیں[3]۔ تاہم (محرم) کی جنایت

---

[1] بچے کو جانور پر بٹھانا سبب ہے اور بچے کا جانور کو خود دائیں بائیں گھمانا علت ہے۔ اس لئے ہلاکت کی نسبت علّت کی طرف ہوگی اور بٹھانے والے پر ضمان نہیں آئے گی۔ کیونکہ علت اپنے اختیار سے صادر ہوئی ہے۔ اگر بچّہ سواری کو نہ گھماتا اور بٹھلانے والا بٹھا کر جانور کو چلا دیتا اور جانور دائیں بائیں گھومنے لگتا اور اس طرح بچہ گر کر مرجاتا تو ہلاکت کا ذمے دار بٹھانے والا بنتا۔

[2] کیونکہ دلالت کرنا اور خبر دینا سبب ہے اور چور یا قاتل کا فعل، ہلاکت مال وجان کی علت ہے۔ چونکہ علت اپنے اختیار اور اپنی طاقت سے واقع ہوتی ہے اس لیے دلالت کرنے والے پر اس کی ضمان نہیں البتہ اسے امام اپنی رائے سے تعزیر دے سکتا ہے کہ اس نے معاونتِ جرم کی ہے۔

[3] یہ اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں چور اور قاتل کو خبر مہیا کرنے والا ضمان نہیں دیتا کیونکہ ہلاکت کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے۔ جبکہ یہ اصول دو جگہ ٹوٹ گیا ہے۔ کسی کے پاس دوسرے شخص کی امانت تھی۔ اس نے چور کو بتلایا کہ اس کے پاس امانت ہے اور اس نے وہ چیز چرالی یا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حقیقتاً قتل کے وقوع پر ہی متحقق ہوتی ہے، اس سے قبل اس کا کوئی حکم نہیں کہ جنایت کا اثر اٹھ بھی سکتا ہے۔ جیسے کہ زخم کی صورت میں زخم کا مندمل ہو جانا ہے[1]۔ اور کبھی سبب بمعنیٰ علّت ہوتا ہے اور اس کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے۔ ایسا وہاں ہوتا ہے جہاں علّت کا ثبوت سبب کے ذریعے ہو تو وہاں سبب علّت ہی کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جب علّت سبب سے ثابت ہوئی تو سبب علّت کی علّت ٹھہرا تو حکم بھی اسی طرف مضاف ہوگا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے جانور کو ہانکا اور اس نے کوئی چیز ضائع کر دی تو ہانکنے والا ضمان دے گا اور اگر گواہ اپنی گواہی کے ذریعے کسی کا مال ضائع کر دے پھر شہادت سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو جائے تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ جانور کا چلنا کسی کے چلانے کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور قاضی کا فیصلہ گواہی کی طرف نسبت رکھتا ہے۔ کیونکہ قاضی کے سامنے عادل

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: محرم نے شکاری کو حرم کے شکار کی خبر دی تو دونوں صورتوں میں خبر دینے والے پر بالاتفاق ضمان لازم ہے حالانکہ اس کا خبر دینا محض سبب ہے اور چور اور شکاری کا فعل علت۔ جواب یہ ہے کہ امین نے امانت میں خیانت کر کے چور کو خبر دی اور محرم نے احرام کے احکامات کی خلاف ورزی کر کے خبر دی۔ اس لیے ان پر ضمان آتی ہے محض دلالت کی وجہ سے نہیں۔

[1] پھر یہ اعتراض ہوا کہ اگر محرم اور امین کو دلالت کی وجہ سے نہیں محض امانت و احرام کا پاس نہ کرنے کی وجہ سے ضمان آتی ہے تو چاہیے تھا کہ اگر چور اور شکاری اپنا کام نہ بھی دکھا سکتے تو بھی امین و محرم پر ضمان آجاتی۔ کیونکہ امانت میں خیانت تو پھر بھی ہوتی ہے اور محرم نے احکامِ احرام کو پھر بھی توڑا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ جنایت کا جب تک اثر ظاہر نہ ہو کوئی سزا لازم نہیں آتی۔ جیسے کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے دانت نکال دے یا کچھ اور زخم ٹھیک ہو جائے یا نیا دانت اُگ آئے تو امام صاحب کے نزدیک قصاص یا دیت ختم ہے۔ کیونکہ جنایت کا اثر مندمل ہو گیا۔ البتہ صاحبین کے نزدیک جنایت کی ضمان لازم ہے کیونکہ الم تو زائل نہیں ہوا۔ مصنّف نے امام صاحب کے قول پر مثال دی ہے۔

آدمی کی گواہی کے ذریعے حق ظاہر ہو جانے کے بعد فیصلہ نہ کرنا قاضی کے بس کی بات نہیں تو وہ اس میں مجبور ہے جیسے چلانے والے کے فعل کے بعد جانور[1]۔

ثُمَّ السببُ قد یُقامُ مقامَ العلةِ عند تعذُّرِ الاطلاعِ علیٰ حقیقةِ العلةِ تیسیرًا لِلأمرِ علی المکلّفِ ویَسقُطُ بِهِ اعتبارُ العلةِ ویُدارُ الحکمُ علی السّببِ ومثالُهُ فی الشّرعیاتِ النومُ الکاملُ فإنّهُ لمّا أُقیمَ مقامَ الحدَثِ سَقطَ اعتبارُ حقیقةِ الحدَثِ وَیدارُ الانتقاضُ علی کمالِ النومِ وَکذالکَ الخلوةُ الصحیحةُ لمّا أُقیمتْ مقامَ الوطیِ سَقَطَ اعتبارُ حقیقةِ الوطئِ فَیُدارُ الحکمُ علی صحةِ الخلوةِ فی حقِ کمالِ المهرِ ولُزومِ العِدّةِ وَکذالکَ السفرُ لمّا أُقیمَ مقامَ المَشقّةِ فی حقِ الرخصةِ سَقطَ اعتبارُ حقیقةِ المَشقّةِ ویُدارُ الحکمُ علی نفسِ السّفرِ حتی أنّ السّلطانَ لوطافَ فی أطرافِ مَملکتِهِ یَقصدُ بِهِ مِقدارَ السّفرِ کانَ له الرُّخصةُ فی الإفطارِ والقَصرِ۔ وَقد یُسمّی غیرُ السببِ سَببًا مجازًا

---

[1] سبب چونکہ علت کا راستہ ہموار کرتا ہے اور آگے وہ حکم کو وجود میں لاتی ہے، ایسے میں اگر علت سے فعل کا صدور بلا اختیار ہو یعنی مجبورًا ہو اور وہ بے بسی میں فعل صادر کر رہی ہو تو پھر سبب علت کی علت بن جاتا ہے اور سبب ہی کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے جانور ہانک دیا اور اس کے پاؤں تلے آکر بچہ مرگیا۔ کسی کی گاڑی یا جانور کے نیچے آکر کسی کے جان و مال کو نقصان ہوگیا تو ڈرائیور اور سوار ہی کو ضمان دینا ہوگی کیونکہ علت یعنی جانور یا گاڑی کا چلنا تو بے بسی میں ہے۔ یونہی قاضی کسی کی گواہی پر کسی پر حد جاری کرے بعد میں گواہ اپنی شہادت سے رجوع کرے تو اسی جھوٹے شاہد پر ضمان آئے گی نہ کہ قاضی پر قاضی کی قضا علت ہے اور شاہد کی شہادت سبب چونکہ علت سے فعل کا صدور بے بسی میں ہے اس لیے سبب کی طرف حکم کی اضافت ہوگی۔

كاليمينِ يُسمّٰى سَبباً لِلكفارةِ وَانّها لَيسَت بِسَبَبٍ فى الحقيقةِ فَاِنّ السببَ لا يُنافى وُجودَ المسَبّبِ وَاليمينُ يُنافى وُجوبَ الكفارةِ فَاِنّ الكفارةَ اِنّما تجِبُ بالحَنثِ وَبه يَنتَهِى اليَمِينُ۔ وكذالك تعليقُ الحكمِ بِالشّرطِ كالطّلاقِ والعِتاقِ يُسمّٰى سَبَبًا مجازًا وَاِنّه لَيسَ بِسببٍ فى الحقيقةِ لِاَنّ الحُكمَ اِنّما يَثبُتُ عِندَ الشّرطِ وَالتّعليقُ يَنتَهِى بِوُجودِ الشّرطِ فَلا يكونُ سَبَبًا مع وُجودِ التّنافِى بَينَهُما۔

فصل: اَلاَحكامُ الشرعيةُ تتَعلّقُ بِاَسبابِها وَذالك لِاَنّ الوجوبَ غيبٌ عَنّا فلابُدّ مِن علامةٍ يَعرِفُ العبدُ بِها وجُوبَ الحُكمِ وَبِهٰذا الاِعتبارِ اُضيفَ الاحكامُ الى الاَسبابِ فَسَبَبُ وُجوبِ الصَّلٰوةِ الوقتُ بِدليلِ اَنّ الخِطابَ بِاَداءِ الصّلٰوةِ لايَتَوَجّهُ قبلَ دُخولِ الوقتِ وَاِنّما يَتَوَجّهُ بَعدَ دُخولِ الوقتِ وَالخِطابُ مُثبِتٌ لِوُجوبِ الاَداءِ ومُعَرِّفٌ لِلعَبدِ سَبَبَ الوُجوبِ قَبلَهُ وهٰذا كَقَولِنا اَدِّ ثمنَ المبيعِ وَاَدِّ نفقةَ المنكوحةِ وَلاَ موجُودَ يُعَرِّفُهُ العبدَ هٰهُنا اِلّادخولُ الوقتِ فتَبَيّنَ اَنّ الوجوبَ يَثبُتُ بِدخولِ الوقتِ وَلِاَنّ الوجوبَ ثابتٌ علىٰ مَن لا يَتَنَاوَلُهُ الخطابُ كالنّائِمِ وَالمُغمٰى عَليهِ وَلاوجوبَ قبلَ الوقت فكَانَ ثابتًا بِدخولِ الوقت۔

پھر کبھی سبب کو علت کی جگہ کھڑا کر دیا جاتا ہے جب علت کی حقیقت پر اطلاع پانا مشکل ہو تاکہ مکلف (بندے) پر معاملہ آسان رہے اور علت کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے

اور حکم سبب ہی پہ دائر ہوجاتا ہے۔ مسائل شرعیہ میں اس کی مثال کامل نیند ہے کہ اسے جب حدث (بے وضوگی) کی جگہ کھڑا کر دیا گیا تو حقیقت حدث کا اعتبار ختم ہوگیا اور مکمل نیند پر ہی وضوء ٹوٹنے کا حکم دائر ہوگیا[1]۔ اسی طرح خلوتِ صحیحہ کو جب وطی کی جگہ کھڑا کر دیا گیا تو حقیقتِ وطی کا اعتبار ختم ہوگیا اور مکمل مہر اور عدت کے لازم ہونے میں خلوت کے صحیح ہونے ہی پہ حکم دائر ہونے لگا۔ یونہی سفر کو جب رُخصت کے مُعاملہ میں مشقت کی جگہ کھڑا کر دیا گیا تو حقیقتِ مشقّت کا اعتبار جاتا رہا اور اب خود سفر ہی پہ حکم دائر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر بادشاہ اپنی اطرافِ مُملکت میں دورہ کرے اور (شرعی) سفر کی مقدار پیشِ نظر ہو تو اسے روزہ چھوڑنے اور نماز کی قصر میں رُخصت حاصل ہوگی[2]۔ اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب

---

[1] کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بندے کو یہ جاننا مشکل ہوتا ہے کہ علت پائی گئی یا نہیں، اور اس کے پائے جانے کے اسباب مہیا ہوتے ہیں تو بندے کو مخمصے اور شکوک و شبہات سے نکالنے کے لیے سبب پر ہی حکم دائر ہوجاتا ہے اور علت کا اعتبار ختم ہوجاتا ہے۔ جیسے مکمل طور پر گہری نیند سو جانا سبب ہے اس سے ہوا خارج ہونے کا راستہ ہموار ہوجاتا ہے جو کہ وضوء ٹوٹنے کی اصل علت ہے۔ مگر یہ کیسے معلوم ہو کہ ہوا خارج ہوئی یا نہ؟ اس لئے نیند ہی سے وضوء ٹوٹنے کا حکم جاری ہوجاتا ہے

[2] سبب کو علت کی جگہ کھڑا کرنے دو مزید مثالیں مُصنّفؒ نے دی ہیں ایک یہ کہ نکاح کے بعد میاں بیوی کو مکمل علیحدہ جگہ دی گئی جہاں کوئی حسّی یا شرعی مانع انھیں وطی سے روکنے والا نہ تھا۔ (حسی کی مثال وہاں کسی اور شخص کا موجود ہونا ہے اور شرعی کی مثال عورت کا حالتِ حیض میں ہونا) اس کے بعد شوہر نے بیوی کو طلاق دیدی تو عورت کو پورا مہر جتنا بھی مقرر ہوئے گا اور اس پہ عدت بھی لازم ہے۔ خلوتِ صحیحہ (مکمل علیحدگی) کا میسر آنا سبب ہے اور وطی کا پایا جانا علت، چونکہ علت پہ اطلاع پانا قاضی کے لئے ناممکن ہے۔ اس لیے محض خلوت ہی پہ حکم دائر ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ سفر میں روزہ چھوڑنے اور قصرِ نماز کی رخصت دی جاتی ہے جس کا سبب تو سفر ہے مگر حقیقی علت سفر کی صعوبت و تکلیف ہے جس کی بناء پر شریعت نے روزہ چھوڑنے کی اجازت دی اب تکلیف اور صعوبت پائی گئی ہے یا نہیں۔ اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ لوگوں کی طبائع مختلف ہیں
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کہا جاتا ہے، جیسے قسم کا کفارہ کے لئے سبب کہا جاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت سبب نہیں۔ کیونکہ سبب، سبب کے وجود کے منافی نہیں ہوتا جبکہ قسم کفارہ کے وجوب کے منافی ہے کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے سے آتا ہے اور قسم توڑنے سے قسم کی انتہا ہو جاتی ہے۔ یونہی شرط پر کسی حکم مثلاً طلاق اور عتاق کا معلق کرنا مجازاً سبب کہلاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت سبب نہیں، کیونکہ حکم تو شرط کے پائے جانے پر متحقق ہوتا ہے اور شرط کے پائے جانے پر تعلیق ختم ہو جاتی ہے۔ تو دونوں میں تضاد کے پائے جانے کے باوجود تعلیق سبب نہیں بن سکتی۔[۱]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کچھ کے لیے تھوڑا سا سفر بھی تکلیف ہے کچھ سفر سے مسرت حاصل (ENJOY) کرتے ہیں اور کبھی سفر کی صعوبت کا انحصار اس پر بھی ہوتا ہے کہ دل و دماغ اور مزاج سفر سے کتنا ہم آہنگ ہے۔ کیونکہ تکلیف کا احساس سے تعلق ہے۔ دل ساتھ نہ ہو تو تھوڑا سفر بھی پریشان کر دے گا اور دل ساتھ ہو تو سفر کی تھکن محسوس ہی نہیں ہوتی۔ اس پر شعراء نے بہت طبع آزمائی کی ہے۔ شہرِ حبیب قریب آ رہا ہو تو سفر کی صعوبت کیسے محسوس ہو؟ کسی نے کہا ؎

مدینہ نبی کا قریب آ رہا ہے — بلندی پر اپنا نصیب آ رہا ہے
نہ گھبرا نہ گھبرا مریضِ محبت — کہ نزدیک کوئے طبیب آ رہا ہے

تو احساسات کی دُنیا وسیع ہے۔ اس لیے سفر ہی کو رخصت کا مدار ٹھہرایا گیا ہے۔ بادشاہِ وقت اپنی مملکت کی حدود میں تمام شاہی آسائشوں کے ساتھ گھوم رہا ہو تو اسے بھی رخصتِ ترکِ روزہ و قصرِ نماز حاصل ہے۔

[۱] کبھی مجازی طور پر ایسی چیزیں بھی سبب کے نام سے بول دی جاتی ہیں جو حقیقت میں سبب کی فنی تعریف پر پوری نہیں اترتیں۔ جیسے قسم اٹھانے کو کفارہ قسم کا سبب کہا جاتا ہے اور قسم توڑنے کو کفارے کی علت۔ حالانکہ قسم اٹھانے کو سبب نہیں بنایا جا سکتا۔ کیونکہ قسم اس لیے اٹھائی جاتی ہے تاکہ وہ کام کبھی نہ کیا جائے جو کفارے کا باعث ہے۔ کفارہ تو قسم ٹوٹنے پر آتا ہے تو قسم اٹھانا اور قسم توڑنا باہم متضاد امور ہیں۔ لہذا قسم اٹھانے کو کفارے کا سبب کہنا مجاز ہے۔ یونہی شرط پر طلاق یا غلام کی آزادی کی تعلیق بھی وقوعِ طلاق کا سبب مانا و پہچانا جاتا ہے۔
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فصل۔ احکامِ شرعیہ کا اپنے اسباب سے تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ (اصل) وجوب ہم سے غائب ہے، تو کوئی علامت چاہیئے جس سے بندہ وجوبِ حکم کو جان جائے۔ اسی اعتبار سے احکام اسباب کی طرف مُضاف ہوتے ہیں[۱]۔ چنانچہ وجوبِ صلوٰت کا حکم وقتِ نماز ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ادائیگی نماز کا حکم وقت داخل ہونے سے قبل (بندے کی طرف) متوجہ نہیں ہوتا، وہ تو دخولِ وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور وجوبِ ادا کو ثابت کرتا ہے۔ اور بندے کو خطاب سے قبل (پیدا ہونے والے) سببِ وجوب کی یاد دلا دیتا ہے، جیسے ہم کہتے ہیں۔ مبیع کی قیمت دے دو، بیوی کا خرچہ ادا کرو، جبکہ دخولِ وقت کے سوا کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو بندے کو (نفسِ) وجوب سے آگاہ کرے۔ تو ثابت ہو گیا کہ (نفسِ) وجوب دخولِ وقت ہی سے متحقق ہو جاتا ہے[۲]۔ اور اس لیے بھی (وقت نماز کے لیے سبب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ بھی مجاز ہے۔ کیونکہ سبب اور مسبب میں ایسی منافات نہیں ہوتی کہ جب تک سبب ہو مسبب نہ آسکے اور مسبب آئے تو سبب رُوک سکے۔ یہاں جب تک شرط اور اس کے پیچھے وقوعِ طلاق کا تحقق نہ ہو تعلیق موجود ہے۔ جب شرط آگئی تو تعلیق ختم ہو گئی۔

۱ۃ شرعی احکام یعنی دینی فرائض جو ہر کسی پر جاری ہیں اپنے اسباب پر دائر ہوتے ہیں۔ ان کا وجود و عدم اسباب سے منسلک ہے وجہ یہ ہے کہ فرائض دینیہ کا حقیقی سبب تو اللہ کا وہ کلامِ نفسی ہے جو ازل سے ذات پروردگار کی صفت ہے جو ہمارے ادراک سے بہت بُلند ہے تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ کی نعمتیں ہر لحظہ و لمحہ ہم پے بہ پے برس رہی ہیں ہم نہیں جان سکتے کہ کس نعمت کا کس وقت کیا شکر ادا کرنا چاہیئے تو اللہ نے اس وجوبِ اصلی پر چند علامات مقرر کر دیں اور ان سے فرائض و احکام متعلق کر دیے۔ انہی کو اسبابِ احکام کہتے ہیں۔

۲ۃ احکام کے اسباب کی ایک مثال یہ ہے کہ ہر نماز کا وقت اس نماز کے نفسِ وجوب کے لیے سبب ہے۔ اس لیے کہ جب تک وہ وقت داخل نہ ہوا ہو حکم الٰہی یعنی اللہ کا بندوں سے خطاب ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّیْلِ سورج ڈھل جانے پر نماز قائم کرو۔ رات کے گہرا ہونے تک (سورۃ بنی اسرائیل آیت ۷۸) ترجمہ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

ہے) کہ (نفسِ) وجوب ان پر بھی ثابت ہے جنہیں خطاب شامل نہیں۔ جیسے سویا ہوا اور بیہوش آدمی، جبکہ وقت سے قبل تو کوئی وجوب نہیں، تو وقت ہی کے داخل ہونے سے وجوب ثابت ہوا۔[1]

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تک سورج نہ ڈھلے اور زوال کا وقت نہ گذرے، نمازِ ظہر کے لیے اقم الصلوٰۃ کا حکم بندوں کی طرف متوجہ نہیں ہوگا۔ جب وقت داخل ہوگا تب یہ حکم متوجہ ہوگا اور بندے سے کہے گا کہ اے بندے! وقت داخل ہونے کی وجہ سے تجھ پر نماز واجب ہوگئی اسے ادا کرلو! گویا وقت سے نفسِ وجوب آتا ہے اور خطاب سے اُسی واجب کی ادائیگی کا مُطالبہ کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ خطاب کی وجہ سے نماز واجب ہوتی ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کسی نے کچھ چیز خریدی تو خریدنے ہی سے اس پر قیمت کی ادائیگی لازم ہوگئی۔ اب اسے کہا جاتا ہے کہ بھائی قیمت اَدا کردو، یا نکاح ہوا تو اسی وقت سے بیوی کا نفقہ لازم آگیا۔ اب اسے کہا جاتا ہے کہ نفقہ دو۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کہنے ہی سے نفقہ واجب ہوا ہے۔ وہ تو وقتِ نکاح ہی سے واجب ہو گیا تھا۔ خطاب نے اُسی پہلے سے واجب شدہ نفقے کی اَدائیگی چاہی ہے۔ بہرحال نماز کا خطاب بندے کی طرف چونکہ وقتِ نماز سے قبل متوجہ نہیں ہوتا۔ تو یہ اس چیز کی دلیل ہے کہ وقت ہی نماز کا سبب ہے۔

[1] وقتِ نماز کے نماز کے لیے سبب ہونے کی دوسری دلیل مُصنّف رحمۃ اللہ علیہ یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص سوتا ہے، اس پر ایک نماز کا وقت گذرا تو نیند اور بے ہوشی ختم ہونے پر اس کی نماز کی قضا لازم ہے۔ حالانکہ خطاب تو اس کی طرف متوجہ نہیں ہوا۔ کیونکہ حدیث مشہور ہے کہ تین لوگوں سے قلم اٹھالی گئی ہے۔ سوتے ہوئے سے، جب تک کہ جاگ نہ جائے۔ بچے سے جب تک کہ بالغ نہ ہو اور مجنون سے، جب تک کہ عقل نہ پائے۔ تو وہ کونسی چیز ہے جس نے اس پر قضا لازم کی؟ وہ وقت کے سوا کچھ نہیں۔

وبهٰذا ظَهَرَ انّ الجُزءَ الاوّلَ سببٌ لِلوجوبِ ثُم بعدَ ذالك طريقانِ اَحدُهُمَا نقلُ السَّبَبِيَّةِ من الجزءِ الاولِ الى الجزء الثّانى اِذَا لم يُؤَدِّ فى الجزءِ الاولِ ثم الى الثّالثِ وَالرابعِ الى ان يَنْتَهِىَ الى آخرِ الوقت فَيَتَقَرَّرُ الوجوبُ حِينئذٍ وَيُعتَبَرُ حالُ العَبْدِ فى ذالكَ الجُزءِ وَيُعتَبرُ صِفَةُ ذالكَ الجُزءِ ۔ وَبيانُ اعتبارِ حالِ العبدِ فيه اَنَّهٗ لوكانَ صَبيًّا فى اوّلِ الوقتِ بالِغًا فى ذالكَ الجُزءِ اوكانَ كافِرًا فِى اوّلِ الوقتِ مُسْلِمًا فى ذالكَ الجزءِ اَوكانت حائِضًا اونُفَسَاءَ فى اوّلِ الوقتِ طاهِرَتًا فى ذالك الجزءِ وَجَبَتِ الصّلوٰةُ وعلىٰ هٰذا جميعُ صُوَرِ حُدوثِ الاَهْلِيَّةِ فى آخرِ الوقتِ وَعلى العكسِ بِاَن يَحْدُث حَيضٌ اونفاسٌ اوجُنونٌ مُسْتَوعِبٌ اَو اِغماءٌ مُمتَدٌّ فى ذالكَ الجُزءِ سَقَطَت منهُ الصَّلوٰةُ وَلوكان مُسافِرًا فى اَوّلِ الوَقتِ مُقِيمًا فى آخِرِهٖ يُصَلّى اَرْبعًا وَلَوْكان مقيمًا فى اَوّلِ الوَقْتِ مُسافرًا فى آخرهٖ يُصَلّى رَكَعَتَينِ ۔ وَبيَانُ اِعتبارِ صِفةِ ذالكَ الجُزءِ اَنّ ذالكَ الجزءَ اِن كانَ كامِلًا تَقَرَّرَتِ الوَظيفةُ كامِلَةً فلا يَخْرُجُ عنِ العُهْدَةِ بِاَدائِهَا فِى الاُوقاتِ المكرُوهةِ وَمثالُهٗ فيما يُقالُ اَنّ آخِرَالوَقتِ فى الفَجْرِ كاملٌ وَاِنّما يَصِيرُ الوقتُ فاسِدًا بِطُلوعِ الشَّمْسِ وَذالك بَعدَ خُروجِ الوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الواجِبُ بِوصفِ الْكَمالِ فَاذا طَلَعَ الشَّمْسُ فى اَثْناءِ الصَّلوٰةِ بَطَلَ الفَرْضُ لِاَنّهٗ لايُمْكِنُهٗ اِتمامُ الصّلوٰةِ اِلاّ بِوصفِ

النُّقصانِ بِاعتبارِ الوَقتِ وَلَوكَان ذالِكَ الجزءُ ناقِصًا كما
فی صَلوٰةِ العَصرِ فَاِنَّ آخرَالوقتِ وقتُ احمرارِ
الشّمسِ وَالوقتُ عِندهٗ فاسِدٌ فتقرّرتِ الوظيفةُ
بِصِفةِ النُّقصانِ وَلهٰذا وَجَبَ القولُ بِالجوازِ عِندَهٗ
مَع فسادِ الوقتِ - وَالطريق الثّانی ان يُجعَلَ كُلُّ جزءٍ
مِنْ اَجزاءِ الوقتِ سَبَبًا لاعلی طريقِ الْاِنتقالِ فَاِنّ القولَ
بِهٖ قولٌ بِابطالِ السَّبَبِيّةِ الثّابتةِ بِالشّرعِ وَلَا يَلزَمُ
علیٰ هٰذا تَضاعُفُ الواجِبِ فَاِنَّ الجزءَ الثّانِیَ اِنّمَا
اَثبَتَ عَيْنَ ما اَثبتَهُ الجزءُ الاَوّلُ فكانَ هٰذا مِنْ
بابِ تَرادُفِ العِلَلِ وكَثرةِ الشُّهودِ فی بابِ الخُصوماتِ
وَسَبَبُ وجوبِ الصَّومِ شُهودُ الشّهرِ لِتَوجُّهِ الخطابِ
عِندَ شُهودِ الشّهرِ وَاضافةِ الصَّومِ اِلَيْهِ وَسَبَبُ وجوبِ
الزكوٰةِ مِلْكُ النّصابِ النّامی حَقيقةً اوحُكمًا وَبِاعتبارِ
وُجُوبِ السَّبَبِ جازَ التَّعجيلُ فی بابِ الاَداءِ وسببُ
وجوبِ الحجِ البيتُ ــــــ لِاِضافتِهٖ اِلیٰ البيتِ
وعدمِ تكرارِ الوظيفةِ فی العُمُرِ وعلیٰ هٰذا لوحَجَّ قبلَ
وجودِ الْاِستِطاعَةِ يَنُوبُ ذالك عن حَجّةِ الاسلامِ لوجودِ
السَّبب وبهٖ فارَقَ اداءَ الزكوٰةِ قبلَ وجودِ النِّصابِ
لِعدمِ السببِ وسببُ وجوبِ صدقةِ الفِطرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهٗ
وَيلی عَليه وباعتبارِ السبب يجوزُ التّعجيلُ حتیٰ جازَ
اَداءُها قبلَ يومِ الفِطرِ وسببُ وجوب العُشرِ الْاَراضی

النَّامِيَةُ بحقيقةِ الرَّيْعِ وسببُ وجوبِ الخراجِ الْأَرَاضِي الصَّالِحَةُ لِلزراعَةِ فكانت نامِيَةً حُكمًا وسببُ وجُوبِ الوُضوءِ الصَّلوٰةُ عِنْدَ البَعْضِ وَلِهٰذا وَجَبَ الوضُوءُ علىٰ من وَجَبَتْ عليه الصلوٰةُ وَلا وُضوءَ علىٰ مَن لاصلوٰةَ عليه وَقالَ البعضُ سببُ وُجوبِهِ الحَدَثُ وَوجوبُ الصّلوٰةِ شَرطٌ وَقد رُوِيَ عن محمّدٍ ذالِكَ نَصًّا وَسَببُ وجوبِ الغُسْلِ الحيضُ والنفاسُ والجَنَابَةُ ۔

اس سے ظاہر ہوا کہ (وقت کی) پہلی جزء وجوب کے لیے سبب ہے، اسکے بعد دو طریقے ہیں، ایک تو یہ ہے کہ سببت پہلی جزء سے دوسری جزء کی طرف منتقل ہو اگر بندے نے پہلی جزء میں نماز ادا نہ کی تو، پھر تیسری اور چوتھی جزء کی طرف منتقل ہو۔ تاآنکہ وقت کا آخری حصّہ (جزء) آجائے۔ تو اس وقت (اس جزء پہ) وجوب ٹھہر جائے گا[1] اور اس جزء میں بندے کی حالت کا (بھی) اعتبار کیا جائے گا اور اس جزء کی صفت کا بھی بندے کی حالت کے اعتبار کا بیان تو یہ ہے کہ اگر کوئی شروع وقت میں بچّہ تھا اور اس آخری جزء میں بالغ ہوگیا یا اوّل وقت میں کافر تھا تو اِس جزء میں مسلمان ہو گیا، یا عورت اوّل وقت میں حیض و نفاس میں تھی اور

---

[1] جب یہ بات بیان ہوتی کہ جب تک وقت داخل نہ ہو وجوب ثابت نہیں ہوتا اور دخولِ وقت کے ساتھ ہی وجوب آجاتا ہے تو معلوم ہوا وقت کی پہلی جزء سب سے پہلے وجوبِ نماز کا سبب بنتی ہے۔ اگر اس میں نماز شروع کر دی تو باقی اجزاءِ وقت کا اعتبار ختم ہوگیا۔ اگر پہلی جُزء میں نماز نہیں پڑھی تو بعد والی اجزاء کی طرف سببیّت منتقل ہوجاتے گی۔ الغرض جس بھی گھڑی بندے نے نماز پڑھنا شروع کی وہی گھڑی سببِ وجوب شمار کی جائے گی۔ اور اگر بندے نے نماز نہیں پڑھی تاآنکہ آخری گھڑی آگئی تو اب بلاشبہ یہی گھڑی سببِ وجوب بنے گی، کہ آگے سببیّت کے انتقال کا امکان ختم ہوگیا ہے۔

اس جزء میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہوگئی۔ اسی طرح آخری وقت میں (نماز کی) اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں اور اس کے برعکس اگر آخری جزء میں حیض، نفاس یا (ایک دن اور رات کو) گھیرنے والا جنون اور بے ہوشی پیدا ہوگئی تو اس شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص شروع وقت میں مسافر تھا اور آخری وقت میں مقیم ہوگیا تو وہ چار رکعت (پوری نماز) پڑھے گا اور اگر اول وقت میں مقیم تھا اور آخری وقت میں مسافر تو دو رکعت پڑھے گا[1]۔ جبکہ اس جزء کی صفت کا اعتبار یہ ہے کہ اگر یہ جزء کامل ہو تو وظیفہ (نماز) بھی کامل واجب ہوگا اور بندہ مکروہ اوقات میں نماز کی ادائیگی کے ساتھ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ فجر کا آخری وقت کامل ہے، فساد تو اس میں طلوعِ شمس سے آتا ہے اور وہ وقت نکل جانے کے بعد ہے تو واجب (نماز) صفتِ کمال کے ساتھ متحقق ہوا، اس لئے اگر دورانِ نماز سورج نکل آیا تو فرض باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ بندے کے لئے وقت کے اعتبار سے صفت نقصان کے بغیر نماز کا مکمل کرنا ممکن نہیں اور اگر یہ جزء ناقص ہو جیسے نمازِ عصر میں ہے، کیونکہ اس کا آخری وقت

---

[1] جب آخری گھڑی کا سبب ہونا متعین ہوگیا تو اس گھڑی میں بندے کی جو حالت تھی اس کا نماز کے وجوب میں اعتبار ہوگا مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا اس وقت کوئی بچہ نابالغ تھا آخری گھڑی سے قبل اس نے آثارِ بلوغ دیکھ لیے تو اس پر نماز واجب ہوگئی۔ لہٰذا اس کی قضا اس پر لازم ہے۔ یونہی اگر کوئی شخص شروع وقت میں کافر تھا آخری گھڑی سے قبل اسلام لے آیا یا عورت حیض و نفاس میں تھی اور وہ پاک ہوگئی تو ان سب پر اس نماز کی قضا لازم ہے۔ اور اس کا عکس بھی ممکن ہے وہ یوں کہ کوئی عورت شروع وقت میں پاک تھی اور ابھی اس نے نماز نہیں پڑھی تھی کہ آخری جزء سے قبل حیض یا نفاس شروع ہوگیا، یا کوئی شخص ابتداءِ وقت میں صحت مند تھا، آخری جزء سے قبل اُسے جنون و بیہوشی نے آلیا جو مکمل ایک دن اور ایک رات تک جاری رہی تو اس نماز کے سمیت حالتِ جنون کی تمام نمازیں معاف ہوگئیں۔

سُورج کی سُرخی کا وقت ہے اور اس حالت میں وقت فاسد ہوتا ہے تو وظیفہ نماز صفتِ نقصان کے ساتھ واجب ہوا، اس لیے فسادِ وقت کے باوجود اس وقت میں نماز کا جواز ماننا واجب[1] ہے۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انتقال کے بجائے وقت کی ہر جُزء کو سبب بنا دیا جائے کیونکہ انتقال ماننے کا مطلب یہ ہے کہ شرعًا ثابت ہونے والی سببیت کو باطل ٹھہرایا[2] جائے اور اس طریقہ پر واجب کا دوبارہ آنا

---

[1] جب آخری جُزء پر سببیتِ وجوب ٹھہر گئی تو بندے کی حالت کے ساتھ ساتھ خود اس جُزء کی صفت کا بھی نماز کے وجوب میں اعتبار ہے۔ اگر یہ جُزء کسی فساد سے ملوث نہیں یعنی اپنی صحت میں کامل ہے تو کامل وظیفہ ہی لازم آئے گا۔ جیسے فجر کی نماز کا آخری جُزء کامل ہے اس میں کچھ کراہت نہیں۔ مکروہ وقت طلوع آفتاب کے بعد شروع ہوتا ہے۔ کہ جس میں سورج کے پجاری سورج کی پوجا شروع کرتے ہیں طلوع سے قبل وہ پوجا نہیں کرتے بلکہ اسے دیکھ کر سجدۂ "استقبال" بجالاتے ہیں۔ اگر کسی نے فجر کے آخری وقت میں نماز شروع کر دی تو چونکہ سببِ وجوب کامل ہے اس لیے کامل نماز واجب ہوئی۔ اب اگر دورانِ نماز سورج نکل آیا تو نماز باطل ہوگئی۔ کیونکہ اب اگر اسے مکمل کرے گا تو مکروہ وقت میں کرے گا اور یہ یہاں جائز نہیں کیونکہ نماز کامل ادا نہ ہوگی حالانکہ اس پر کامل نماز واجب ہوئی ہے۔ اس کے برعکس اگر اس نے عصر کی نماز غروبِ آفتاب سے کچھ لمحے قبل شروع کی تو اس پر کامل نماز واجب نہیں ہوئی۔ کیونکہ آخری جُزء جو سببِ وجوب نماز بنی ہے خود ناقص و مکروہ ہے کہ اس میں سورج پرست لوگ سورج کو سجدۂ "الوداع" کر رہے ہیں اور حدیث کے مطابق شیطان نے اپنے دونوں سینگ سورج کے ساتھ لگا رکھے ہیں۔ اب اگر نماز کے دوران سورج ڈوب گیا تو اس فساد سے نماز نہیں ٹوٹے گی کیونکہ وہ پہلے ہی سے ناقص چلی آرہی ہے۔

[2] جب دخولِ وقت کے ساتھ ہی پہلی جُزء سببِ وجوب بن گئی تو اس کے بعد دوسری اجزاء کا کیا حکم ہے اس کے متعلق ایک طریقہ تو یہ بیان ہوا کہ اگر پہلی جُزء میں نماز ادا نہ کی گئی تو سببیت اگلی اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب تک بندہ نماز شروع نہیں کرتا تمام اجزاء سببِ وجوب بن جائیں گے اور جب نماز شروع کر لی تو باقی ماندہ اجزاء کا اعتبار ختم ہوگیا۔ اسی طرح اگر بالکل ہی نماز نہیں پڑھی تو سارا وقت سبب

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لازم نہیں آتا، کیونکہ دوسری جزء نے بھی تو وہی چیز ثابت کی ہے جو پہلی جزء نے کی تھی۔ تو یہ معاملہ متعدد علّتوں کے ہم معنیٰ ہونے اور باب خصومات میں گواہوں کی کثرت کے زمرے سے ہے۔ اور روزہ واجب ہونے کا سبب ماہِ رمضان کا پالینا ہے کیونکہ اس ماہ کے پالینے کے وقت ہی خطاب متوجہ ہوتا ہے اور اسی ماہ کی طرف روزے کی اضافت کی جاتی ہے[۲] اور زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب حقیقتاً یا حکماً بڑھنے والے نصاب کی ملکیت ہے اور سبب کے تحقق کا اعتبار کرتے ہوئے ہی ادائیگیٔ زکوٰۃ کے مُعاملہ میں جلدی کرنا جائز ہے اور وجوبِ حج کا سبب بیت اللہ شریف ہے کہ اس کی طرف حج کی اضافت ہے اور زندگی میں وظیفۂ حج کا تکرار بھی نہیں ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے استطاعتِ حج سے قبل حج کرلیا تو سبب کے پائے جانے

بقیہ حاشیہ

وجوب کہلائے گا، ایسا نہیں کہ سببیّت منتقل ہو کیونکہ انتقال کا مطلب یہ ہے کہ پہلی جزء کو شرعاً سبب مان کر بعد میں اس کی سببیّت باطل قرار دی جائے جو درست نہیں۔ مگر پہلے قول کے قائلین اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے پہلی جزء کی سببیّت کا انتقال مانا ہے ابطال نہیں مانا۔ انتقال و ابطال میں فرق ہے۔ کما ھو ظاہر۔

[۱] اس دوسرے طریقہ پر یہ اعتراض ہوا کہ جب ہر جزء سببِ وجوب بن گئی تو بہت سے اسبابِ وجوب پیدا ہو گئے تو چاہیے کہ بہت سے واجبات بھی پیدا اسبب کے تعدّد سے مسبّب کا تعدّد لازم ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت لازم ہے جب ہر سبب کا تقاضا علیحدہ ہو۔ اگر تمام اسباب ایک ہی تقاضا رکھتے ہوں تو ایک ہی واجب لازم آئے گا جیسے بہت سی ہم معنیٰ علّتیں ایک ہی معلول ثابت کرتی ہیں۔ ایک شخص نے پیشاب بھی کیا، قے بھی کی، سو بھی گیا، خون بھی نکل آیا تو ایک ہی وضوء واجب ہوگا نہ کہ چار، بہرحال پہلے اور دوسرے طریقے میں بس اعتباری فرق ہے۔

[۲] جب نماز کے وجوب کا سببِ شرعی بیان ہو چکا تو باقی احکامات کے اسباب بھی بیان کر دینا مصنف رح نے بہتر جانا، تو فرمایا روزے کے وجوب کا سبب ماہِ رمضان کا پالینا ہے۔ جس نے یہ مہینہ پالیا اس پر روزے فرض ہیں جتنے دن پالیے اتنے ہی روزے فرض ہوئے، خطاب الٰہی بھی اسی طرح متوجہ ہوا ہے ارشادِ ربی ہے

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کی وجہ سے یہ حج، حجۃ الاسلام (فرض حج) کی جگہ لے لے گا۔ اسی لیے یہ مُعاملہ نصاب کے پائے جانے سے قبل زکوٰۃ اَدا کرنے کے مُعاملہ سے جُدا ہو گیا، کہ یہاں سبب ہی موجود نہیں۔ اور صدقۂ فطر واجب ہونے کا سبب وہ شخص ہے جس کی کوئی شخص کفالت کرتا ہو اور اس کا ذمّہ دار ہو۔ اور سبب ہی کا اعتبار کرتے ہوئے جلدی کرنا جائز ہے کہ عید الفطر سے قبل بھی اسے دے دینا جائز ہے اور وجوبِ عُشر کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقتاً نفع دے رہی ہوں (غلّہ اُگا رہی ہوں) اور وجوبِ خراج

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ :۔ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ جس نے یہ مہینہ پالیا وہ اس کے روزے رکھے (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۵) اور سبب کے پہچاننے کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ اکثر احکام اپنے اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں "یہاں بھی روزۂ رمضان کہا جاتا ہے" ثابت ہوا رمضان کا آنا ہی روزے کا سبب ہے۔

لہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو بڑھنے والا ہو اس میں اضافہ ہوا ہو خواہ وہ اضافہ واقعتاً ہوا ہو یا حکماً شمار کیا گیا ہو مثلاً جانور ہیں کہ ان میں توالد و تناسل کے سبب اضافہ ہوتا ہے مال تجارت میں تجارت کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے۔ سال گذرنے کے بعد اس پر زکوٰۃ آجاتی ہے کہ اگر حقیقتاً اضافہ نہیں ہوا تو حکماً شمار ہو جاتا ہے کیونکہ ایک سال میں عموماً اموال میں اضافہ ہو ہی جاتا ہے تو حولانِ حول حکماً اضافہ ہی ہے۔ چونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب مالکِ نصاب ہونا ہے تو سال گذرنے سے قبل بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے کیونکہ سببِ وجوب یعنی نصاب تو موجود ہے جبکہ سال کا گذرنا تو محض شرط ہے۔ اسی طرح وجوبِ حج کا سبب خود بیت اللہ شریف ہے۔ اسی لیے حجِ بیت اللہ کہا جاتا ہے۔ حج کی بیت کی طرف اضافت ہوتی ہے اور چونکہ بیت اللہ صرف ایک ہے اسی لیے حج بھی زندگی میں ایک ہی بار فرض ہے۔ باقی احکام کے اسباب بار بار آتے ہیں اس لیے واجب بھی پلٹ کر آتا ہے' حج میں سبب ایک ہے اس لیے حج بھی ایک ہی فرض۔ اسی لیے اگر کسی نے حج کی استطاعت یعنی توفیق حاصل ہونے سے قبل حج کر لیا تو فرض حج ادا ہو جائے گا اگر بعد میں دولت مل گئی اور واقعتاً استطاعتِ حج حاصل

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کا سبب وہ اراضی ہیں جو کھیتی باڑی کے قابل ہوں کہ وُہ حکماً بڑھنے والی ہیں (نفع دینے والی ہیں[1]) اور وجوبِ وضوء کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے، اسی لیئے اُسی پر وضوء واجب ہے جس پر نماز واجب ہو، جس پر نماز نہیں اس پر وضوء بھی نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے وجوب کا سبب وضوء کا ٹوٹنا ہے۔ البتہ نماز اس کی شرط ہے اور امام محمدؒ سے یہ قول نصًّا مروی[2] ہے اور غُسل واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ہو گئی تو دوبارہ حج کرنا فرض نہیں۔ کیونکہ حج کا سبب کعبہ ہے۔ سبب موجود ہے لہٰذا استطاعت سے قبل بھی حج ہو سکتا ہے۔ استطاعت ایسے ہے جیسے زکوٰۃ میں حولانِ حول۔ تاہم زکوٰۃ اور حج میں ایک فرق ہے کہ مال حاصل ہونے سے پہلے حج درست ہے زکوٰۃ دینا درست نہیں، کیونکہ زکوٰۃ میں خود نصاب سبب ہے، سبب نہ ہو تو مسبب کہاں، جبکہ حج میں کعبۃ اللہ سبب ہے اور وہ ہمیشہ موجود ہے۔

[1] اور عشر اور خراج میں یہ فرق ہے کہ عشر ان زمینوں پر ہے جن سے واقعتاً غلہ پیدا ہو، اگر کسی نے کھیتی باڑی نہیں کی اور کچھ غلہ نہیں ہوا تو عشر بھی لازم نہیں۔ مگر خراج ان زمینوں پر ہے جن سے غلہ ہو سکتا ہو، اگر کسی نے ہل نہیں جوتا اور غلہ نہیں ہوا تو بھی خراج لازم ہے اور ایسا کفار پر سختی کرنے کی بنا پر ہے۔

[2] وضوء میں اختلاف ہے کچھ کہتے ہیں اس کے وجوب کا سبب نماز ہے اور حدث اس کی شرط ہے اور کچھ کے نزدیک اس کے برعکس حدث اس کا سبب ہے، اور نماز اس کی شرط۔ دوسرا قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی مروی ہے۔ تاہم دونوں میں اعتباری فرق ہے۔ مسائل وضوء سب کے نزدیک یکساں ہیں۔

فصل: قال القاضي اَبُو زَيْدٍ المَوَانعُ اَرْبَعَةُ اَقْسامٍ مانِعٌ يَمْنَعُ اِنعقادَ العِلةِ ومَانعٌ يمنعُ تمامَها ومَانعٌ يمنعُ اِبتداءَ الحُكمِ ومانعٌ يمنعُ دَوامَهُ ـ نظيرُ الاولِ بيعُ الحُرِّ والمَيْتَةِ والدَّمِ فَاِنَّ عدَمَ المَحليّةِ يَمْنَعُ انْعِقادَ التصرُّفِ عِلّةً لِافادةِ الحُكمِ وَعَلىٰ هٰذا سَائرُ التَّعْلِيْقاتِ عِنْدَنا فَاِنَّ التعليقَ يَمْنَعُ انْعقادَ التصرُّفِ علةً قبلَ وجُودِ الشّرطِ علىٰ ما ذكرناه وَلِهذا الوحَلفَ لا يُطَلِّقُ امرأتَه فَعَلّقَ طلاقَ امْرَأَتِه بِدُخولِ الدّارِ لايحَنَثُ ومثالُ الثّانى هلاكُ النِّصابِ فى اَثناءِ الحَولِ وَامتناعُ اَحَدِ الشّاهِدَينِ عنِ الشّهادةِ وَردُّ شَطرِ العَقْدِ وَمِثالُ الثّالِثِ البيعُ بِشَرطِ الخيارِ وَبَقاءُ الوقتِ فى حقِ صَاحبِ العُذرِ ومثالُ الرّابعِ خيارُ البُلوغِ والعِتقِ والرُّؤْيةِ وعدمُ الكفاءةِ وَالْاِندمالُ فِي بابِ الجراحاتِ علىٰ هٰذا الْاَصلِ وَهٰذا علىٰ إعتبارِ جوازِ تَخْصِيصِ العِلّةِ الشّرْعِيّةِ فَاَمّا علىٰ قولِ من لا يَقُولُ بجَوازِ تَخصِيصِ العِلّةِ فَالمانِعُ عِنْدَهُ ثَلاثةُ اَقْسامٍ مانِعٌ يَمْنَعُ ابْتداءَ العِلّةِ وَمانعٌ يَمنَعُ تَمامَها ومانعٌ يَمْنَعُ دوامَ الحُكمِ وَاَمّا عِنْدَ تمامِ العلة فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لامحالةَ وَعلىٰ هٰذا كُلُّ مَا جَعَلهُ الفريقُ الاَولُ مانِعًا لِثُبوتِ الحكم جَعَلَهُ الفَرِيْقُ الثّانى مَانِعًا لِتَمامِ العِلّةِ وعلىٰ هٰذا الاَصْلِ يَدُوْرُ الكَلامُ بَيْنَ الفَرِيقَيْنِ ـ

فصل. الفَرْضُ لُغَةً هُوَالتّقدِيرُ ومَفروضاتُ الشّرعِ

مُقَدَّراتُهُ بِحَيْثُ لا يَحْتَمِلُ الزِّيادَةَ وَالنُّقْصَانَ وفى الشَّرْعِ مَاثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطعِيٍّ لا شُبْهَةَ فِيهِ - وَحُكْمُهُ لُزُومُ العَمَلِ بِهِ وَالاعتقادِ بِهِ والوُجوبُ هُوَ السُّقُوطُ يعنى ما يَسقُطُ على العَبدِ بِلا اِخْتيارٍ مِنْهُ وَقِيْلَ هوالوَجْبَةُ وَهُوَالاِضطِرابُ سُمِّيَ الواجبُ بِذالِكَ لِكَونِهِ مُضطَرِبًا بَيْنَ الفَرضِ وَالنَّفْلِ فَصارَفرضًا فِي حَقِّ العَمَلِ حتّٰى لا يجوزُ تركُهُ وَنَفْلًا فى حَقِّ الْاِعتِقادِ فلا يَلْزَمُنا الْاِعْتِقَادُ بِهِ جَزْمًا وَفى الشَّرْعِ هُوَمَا ثَبَتَ بِدَليلٍ فيهِ شُبْهَةٌ كَالآيَةِ المُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ الآحادِ وحُكْمُهُ مَاذَكَرنا والسُّنَّةُ عِبارَةٌ عن الطَّرِيْقِ المَسْلُوكَةِ المَرْضِيَّةِ فِي بابِ الدِّينِ سواءٌ كانَتْ من رسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وَسَلَّمَ اومِنَ الصِّحابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الخُلفاءِ مِنْ بَعْدِى عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّواجِذِ وَحُكمُها اَنَّهُ يُطالَبُ المَرْءُ بِاحيائِها وَيَسْتَحِقُّ اللّائِمَةَ بِتَرْكِها اِلّا ان يَتْرُكَها بِعُذْرٍ وَالنَّفْلُ عبارةٌ عَنْ الزِّيادَةِ وَالغَنيمةُ تُسَمّٰى نَفْلًا لِاَنّها زِيادةٌ عَلٰى ما هُوالمَقْصُودُ مِنَ الجِهادِ وَفى الشَّرْعِ عبارةٌ عَمَّاهو زِيادةٌ عَلَى الفَرائِضِ وَالواجباتِ وحُكْمُهُ اَنْ يُثابَ المَرْءُ عَلٰى فِعلِهِ ولا يُعاقَبَ بِتَرْكِهِ وَالنفلُ والتَّطَوُّعُ نَظِيرانِ -

فصل : قاضی ابُو زید رحمۃ اللہ فرماتے ہیں (کسی حکم کو ثابت ہونے سے روکنے والے) موانع چار قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ مانع جو علت کا انعقاد روک

دے۔ دوسرا وہ مانع جو علّت کا تمام ہونا روک دے۔ تیسرا وہ مانع جو ابتداء حکم کو منع کردے (حکم ثابت نہ ہونے دے) چوتھا وہ مانع جو حکم کا دوام روک دے[1] پہلے (مانع) کی مثال آزاد آدمی، مردار، اور خُون کا بیچنا ہے کہ مقامِ بیع نہ ہونا حکم ثابت کرنے کے لیے تصرفِ (بیع) کے بطور علّت منعقد ہونے کو روک دیتا ہے اور ہمارے نزدیک تمام تعلیقات اسی معنیٰ پر ہیں۔ کیونکہ تعلیق شرط کے پائے جانے سے قبل تصرف کے بطور علّت منعقد ہونے کو روک دیتی ہے۔ جیسے کہ پیچھے ہم نے بیان کر دیا۔ اسی لیے اگر کسی شخص نے قسم اُٹھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا۔ پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق دخولِ دار پر معلق کردی تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی[2] دوسرے مانع کی مثال دورانِ سال نصاب کا ہلاک ہونا اور

---

[1] ایک چیز کسی حکم کے لیے علّت ہے، جہاں وہ علّت ہو وہ حکم موجود ہوتا ہے جیسے خرید لینا مالک ہو جانے کی علّت ہے۔ طلاق دینا عورت کے آزاد ہو جانے کی علت ہے۔ اگر کسی جگہ اس علّت سے وہ حکم ثابت نہ ہو تو وہاں کوئی مانع ضرور موجود ہوتا ہے جو علّت سے حکم ثابت نہیں ہونے دیتا۔ اب مانع کی چار اقسام ہیں۔ اوّل یہ کہ علّت حقیقتاً منعقد ہی نہیں ہوتی۔ دوم یہ کہ مکمل منعقد نہیں ہوتی۔ کچھ حصہ منعقد ہوتا ہے، کچھ نہیں۔ سوم یہ کہ علّت تو مکمل طور پر منعقد ہو جاتی ہے۔ مگر وہاں ایسا عذرِ شرعی آجاتا ہے جو حکم ثابت نہیں ہونے دیتا۔ چہارم یہ کہ حکم ثابت بھی ہو جاتا ہے مگر بعد میں بندے کے لیے ایسا اختیارِ شرعی ثابت ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو اس حکم کو ختم کردے۔

[2] پہلے مانع کی مثال یہ ہے کہ آزاد شخص یا مردار اور خُون کو فروخت کیا گیا تو خریدار کی ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ بیع جو علّتِ مِلک ہے ثابت ہی نہیں ہوئی۔ دوسری مثال یہ ہے کہ کسی نے تعلیق کی اور کہا اگر تو دار میں داخل ہُوئی تو تجھے طلاق ہے۔ تو طلاق علّت ہے۔ آزادی کی۔ مگر جب تک شرط نہ پائے جائی علّت پائی ہی نہیں گئی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے شوافع کے نزدیک تعلیق وقتِ تکلم ہی سے بطور علّت منعقد ہو جاتی ہے۔ البتہ جب تک شرط نہ آتے اس کا اثر

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوگواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رُک جانا اور (بائع یا مشتری کا) عقد کے ایک حصّے کو رد کر دینا[1] ہے اور تیسرے مانع کی مثال شرطِ خیار پر بیع کرنا اور صاحبِ عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا[2] ہے اور چوتھے مانع کی مثال بلوغ، عتق اور رؤیت کا اختیار ہے اور کفو کا نہ ملنا اور زخموں کے مُعاملہ میں زخم کا مِل جانا بھی اسی قاعدہ پر[3] ہے۔ یہ بیان اس صُورت پر مبنی ہے کہ علّتِ شرعیہ کی تخصیص کا جواز معتبر مانا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ

ظاہر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پیچھے گذر چکا۔ مگر احناف کے نزدیک ابھی طلاق منعقد نہیں ہوتی۔ اسی لیے اگر کسی نے قسم اٹھائی ہو کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا۔ پھر اس نے دخولِ دار پر طلاق معلّق کی تو دخولِ دار سے قبل اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

[1] نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ کی علت ہے ابھی پچھلی فصل میں جو اسے زکوٰۃ کا سبب کہا گیا ہے تو سبب بمعنیٰ علت ہی ہے۔ احکامِ شرعیہ میں سبب اور علّت میں فرق نہیں۔ اگر دورانِ سال نصاب ہلاک ہو جائے تو علّت مکمل نہ ہو سکی، اِسی طرح ایک گواہ گواہی دے دے دوسرا رُک جائے تو علّت مکمل نہ ہُوئی جس سے فیصلہ کیا جا سکے۔ بیع کے بعد بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک انکار کر دے تو عقد کا ایک شطر (حصّہ) ختم ہو گیا اور علّت مکمل نہ ہو سکی۔

[2] بیع ہوئی مگر خریدار نے کہہ دیا کہ مجھے اختیار ہے کہ تین دن کے اندر اندر اگر چاہوں تو سودا واپس کر دوں۔ یہ شرعًا جائز ہے۔ اسے شرطِ خیار کہتے ہیں۔ جب تک شرطِ خیار کی مدت ختم نہ ہو خریدار مالک نہیں بن سکتا حالانکہ بیع مکمل ہو چکی ہے۔ علّت مکمل ہے مگر حکم ثابت نہیں۔ کیونکہ شرطِ خیار علت اور حکم کے درمیان مانع آ گئی ہے۔ معذورین جیسے سلسل بول والے شخص کے حق میں جب تک نماز کا وقت ہو وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں۔ حالانکہ علّت موجود ہے مگر حکم ثابت نہیں کیونکہ عذر درمیان میں حائل ہو گیا ہے۔

[3] باپ یا دادا کے سوا کسی اور نے بچے یا بچی کا بلوغ سے قبل نکاح کر دیا۔ نکاح ہو گیا۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جائے۔ جبکہ اُس شخص کے قول کی بُنیاد پر جو تخصیصِ علّت کے جواز کا قائل نہیں مانع کی صرف تین اقسام ہیں۔ وہ[1] مانع جو ابتداءِ علّت سے منع کرے، وہ[2] مانع جو علت کا تمام (مکمل) ہونا روکے اور وہ[3] مانع جو حکم کا دائم ہونا روک دے۔ جبکہ علت کے تمام ہونے پر بہر صورت حکم ثابت ہوجاتا ہے تو اس (اختلاف کی بُنیاد) پر جس بھی چیز کو پہلا فریق ثبوتِ حکم سے مانع سمجھتا ہے۔ اسے فریقِ ثانی نے علت کے تمام ہونے کا مانع بنا دیا ہے اور اسی بُنیاد پر دونوں فریق میں بات چلتی[1] ہے۔

فصل: فرض کا لغوی معنیٰ اندازہ کرنا ہے اور شرعی فرائض بھی شرع کے ایسے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ

علت بھی مکمل ہے اور حکم بھی ثابت ہے اور اگر زوجین میں سے کوئی مرجائے تو دوسرا اس کا وارث بھی ہے۔ مگر بالغ ہونے کے بعد بچے یا بچّی کو اختیار ہے کہ نکاح ختم کر دے۔ اس نے نکاح ختم کر دیا تو وہ ختم ہو جائے گا۔ آقا نے غلام کا نکاح کر دیا۔ بعد میں غلام آزاد ہو گیا تو اُسے اس نکاح کے ختم کرنے کا اختیار ہے۔ خریدار نے بن دیکھے چیز خرید لی۔ علت بھی مکمل ہے اور حکم بھی ثابت ہے۔ اب دیکھنے پر وہ چیز ناقص ثابت ہوتی تو بیع توڑی جاسکتی ہے۔ ان تمام مثالوں میں ایسا مانع آ گیا ہے جو حکم کا دوام ختم کر رہا ہے۔

[1] اب تک کا بیان امام ابو زید رحمۃ اللہ علیہ اور انکے متبعین مثل امام کرخی رحمۃ اللہ وغیرہم کا ہے۔ مگر فخر الاسلام رحمۃ کے نزدیک ایسا نہیں ہوسکتا کہ علت مکمل ہو اور حکم ثابت نہ ہو۔ اسے کہتے ہیں علت کی تخصیص، کہ علت اپنے حکم سے جُدا ہو گئی ہے۔ اس لیے وہ مانع کی تیسری قسم نہیں مانتے اور جہاں ایسا ہے جیسے معذور کے حق میں وضوء کا نہ ٹوٹنا وہاں وہ علت کو مکمل ہی نہیں مانتے۔ حقیقت میں یہ نزاع لفظی ہے۔ اب سلسل بول والے کے حق میں خواہ یہ کہو کہ علت ہی مکمل نہیں کیونکہ اس کا شرعاً اعتبار نہیں یا یہ کہو کہ علت مکمل ہے مگر کسی عذر سے حکم ثابت نہیں۔ دونوں کا انجام ایک ہی ہے۔

اندازے ہیں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتے اور شرعی اصطلاح میں فرض اُسے کہتے ہیں جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ نہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتقاد لازم ہے[1] اور وجوب کا لغوی معنٰی گرنا ہے یعنی واجب وہ ہے جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر پڑے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ واجب وَجَبَۃٌ سے ہے جس کا معنٰی اضطراب ہے[2] اور واجب کو اس لیے واجب کہا جاتا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے مابین مُضطرب ہے عمل کے حق میں فرض ہے۔ چنانچہ اس کا ترک جائز نہیں، اور اعتقاد کے حق میں نفل، کہ ہمیں اسے حتماً ماننا لازم نہیں اور اصطلاحِ شرع میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہے۔ جیسے قابلِ تاویل آیت یا اخبارِ آحاد میں سے خبرِ صحیح۔ اس کا حکم ہم نے (ابھی) ذکر کر دیا۔ اور سُنّت کا لفظ اس طریقے سے عبارت ہے جو دین میں پسندیدہ

---

[1] فرض دلیلِ قطعی سے ثابت ہوتا ہے جیسے قرآن کی ایسی نص جس میں کوئی تاویل و تخصیص نہ ہو۔ یا حدیثِ متواتر اور اس کا منکر کافر ہے اس پر اعتقاد بھی لازم ہے اور عمل بھی۔ اسی لئے اس کو فرض کہتے ہیں کہ فرض کا معنٰی اندازہ کرنا ہے اور کسی چیز کی حد بندی کرنا ہے۔ اللہ نے فرائض کی حدبندی خود کی ہے اس میں کمی بیشی جائز نہیں۔

[2] لفظ وجوب دو معنٰی رکھتا ہے۔ گرنا یا واقع ہو جانا۔ جیسے قرآن میں ہے۔ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا۔ جب جانوروں کے پہلو زمین پر گر پڑیں یعنی انہیں ذبح کر دیا جائے (سورۂ حج آیت ۳۶) اور مضطرب ہونا، جیسے عربی میں کہتے ہیں۔ وَجَبَ قَلْبِي میرا دل دھڑکتا ہے اور لرزتا ہے۔ واجب کو اس لیے واجب کہتے ہیں کہ وہ بندے پر شرع کی طرف سے گر پڑتا ہے اور اس پر لازم ہو جاتا ہے اور یہ مضطرب بھی ہے۔ یہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جس میں کچھ شبہ ہو۔ اگر یہ شبہ نہ ہوتا تو یہ فرض میں سے ہوتا۔ جیسے آیت میں تاویل کی گنجائش ہو یا حدیثِ صحیح خبرِ واحد ہو کہ ہر خبر صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے (مگر تواتر اس احتمال کو ختم کر دیتا ہے) آیت کی مثال وَارْكَعُوا مَعَ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وزیرِعمل ہو خواہ وہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی طرف سے ہو یا صحابہ کرام کی طرف سے۔ نبی
صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے۔ تم پر میری اور میرے بعد میرے خلفاء کی سُنّت لازم
ہے، اس پر اپنے دانت گاڑ دو (مضبوطی سے پکڑ لو) ترمذی و ابنِ ماجہ۔ اس کا حکم
یہ ہے کہ ہر شخص کو سُنّت زندہ رکھنے کا حُکم ہے اور اس کے ترک پر وہ مستحقِ ملامت
ہے۔ الّا یہ کہ کسی عذر سے ترک کرے اور نفل زیادتی کو کہتے ہیں۔ مالِ غنیمت کو
بھی اسی لیے نفل کہا جاتا ہے کہ وہ جہاد کے اصل مقصد سے زائد ہے اور شرع
میں نفل اس عمل سے عبارت ہے جو فرائض و واجبات سے زائد ہو۔ اس کا حُکم

—— بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ ——

الرّاکعین ہے، یہ نماز باجماعت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے مگر یہ تاویل کہ جیسے دوسرے مُسلمان نماز پڑھتے ہیں تم بھی پڑھو، نماز ترک نہ کرو، بھی محتمل ہے اور حدیث کی مثال قُصُّوا الشوارب وَاَعْفُوا اللّحیٰ[۱] ہے جو ڈاڑھی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے کیونکہ الامر للوجوب مگر چونکہ خبرِ واحد ہے اس لیے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ الغرض واجب میں شُبہ کی وجہ سے اضطراب ہے، یہ اعتقاد میں سُنّت کی طرح ہے اور عمل میں فرض کی طرح۔

[۱] یہ سُنّتِ مؤکدہ کی بات ہے۔ جو کام نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ہمیشہ کیا اور کبھی ترک نہ کیا وہ واجب ہے اور جسے کبھی بیانِ جواز کے لئے ترک کر دیا وہ سُنّتِ مؤکدہ ہے۔ اسی طرح جو کام صحابہ کرام نے پابندی سے کیا جیسے تراویح وہ بھی سُنّتِ مؤکدہ ہے۔ ہر مُسلمان کو سُنّتِ مؤکدہ کے زندہ رکھنے کا حُکم ہے۔ فرمایا تم پر میری اور میرے خلفاء کی سُنّت لازم ہے۔ اور فرمایا مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنَلْ شَفَاعَتِي۔ جس نے میری سُنّت چھوڑ دی میری شفاعت نہیں پائے گا۔ اس کا کبھی چھوڑنا اگر بلا وجہ ہو تو باعثِ ملامت ہے اور ترک کی عادت بنانا باعثِ عذاب ہے۔ جبکہ غیر مؤکدہ سُنّت قریباً نفل ہی کے حکم میں ہے۔ یہ وہ ہے جو نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ہمیشہ نہ کی ہو کبھی اسے کیا کبھی چھوڑ دیا یا ہمیشہ بھی کیا تو بطورِ عادت کیا نہ کہ بطورِ عبادت جیسے پگڑی۔

یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور چھوڑنے پر کچھ عذاب نہیں۔
نفل اور تطوّع ایک ہی معنٰی میں ہیں۔

فصل: العَزِيْمَةُ هِيَ القَصْدُ إِذَا كَانَ فِي نِهَايَةِ الوَكَادَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ العَزْمَ عَلَى الوَطْيِ عَوْدٌ فِي بَابِ الظِّهَارِ لِأَنَّهُ كَالمَوْجُوْدِ فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُودًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ أَعْزِمُ يَكُونُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الاحكامِ إِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِأَنَّهَا فِي غَايَةِ الوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا وَهُوَ كَوْنُ الآمِرِ مُفْتَرَضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّهُ إِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ وَأَقْسَامُ العَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الفَرْضِ وَالوَاجِبِ وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ اليُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْأَمْرِ عَنْ عُسْرٍ

---

[۱] نفل کا لغوی معنٰی زیادتی ہے عربی میں کہتے ہیں لِهٰذَا نفلٌ علٰی هٰذا اس چیز کو اس چیز پر زیادتی حاصل ہے۔ اسی معنٰی میں مالِ غنیمت نفل کہلاتا ہے جیسے قرآن میں ہے۔ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (سورۃ انفال آیت ۱) کیونکہ یہ جہاد کے اصل مقصد اعلائے کلمۃ اللہ سے زائد ہے۔

شہادت ہے مقصود و مطلوب مومن — نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی

تو چونکہ نوافل فرائض سے زائد چیز ہے اس لئے اسے بھی اصطلاحِ شرع میں نفل کا نام دیا گیا ہے تو اس معنٰی میں سُنّت بھی نفل میں داخل ہے مگر چونکہ اس کے احکام عام نوافل سے کچھ مختلف ہیں اس لئے اسے الگ بیان کیا گیا۔ نفل ہی کو مستحب یا تَطَوُّع بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ عمل ہے جسے بجا لانا خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا آپ نے اسے اچھا جانا ہو۔ اسے کرنے میں ثواب ہے۔ نہ کرنے میں کچھ سوال نہیں۔ سُنّتِ غیر مؤکدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ تاہم کچھ علماء نے خفیف سا فرق بھی بیان فرمایا ہے۔

الیٰ یُسرٍ بواسطةِ عُذرٍ فی المُکلّف۔ وَانواعُها مُختلفةٌ لِاختلافِ اَسْبَابِها وهی اَعذارُ العِبادِ وفی العاقِبَةِ تؤولُ اِلیٰ نوعَینِ اَحَدُهُما رُخصَةُ الفِعلِ مع بقاءِ الحُرمةِ بمَنزِلَةِ العَفوِ فی بابِ الجنایَةِ وَ ذالکَ نحوُ اِجراءِ کلِمةِ الکُفرِ علی اللّسانِ مَعَ اطمِینَانِ القَلْب عِندَ الاِکراهِ وَسَبِّ النَّبِیّ صَلّی اللهُ عَلَیهِ وَسَلّم وَاِتلافِ مالِ المُسلِمِ وقتلِ النّفسِ ظُلمًا وَحکمُهُ اَنّهٗ لوصَبَرَحتّی قُتِل یکونُ مَاْجُورًا لِامتِناعِهٖ عَنِ الحَرامِ تعظیمًا لِنَهیِ الشّارِعِ عَلَیهِ السَّلامُ وَ النَّوعُ الثّانی تَغیِیرُ صِفةِ الفِعلِ بِاَنَ یَصِیرُ مُباحًا فی حَقّهٖ قال اللهُ تعالیٰ : فَمَنِ اضْطُرَّ فی مَخْمَصَةٍ ۔ وَذٰلِکَ نَحوُ الاِکراهِ علیٰ اَکلِ المَیْتَةِ وَشُربِ الخَمرِ وحُکمُهُ اَنّهٗ لَوامْتَنَعَ عَن تَناوُلِهٖ حتّی قُتِل یکونُ اٰثِمًا بِامتِناعِهٖ عَنِ المُباحِ وَصارَکقاتِلِ نفسِهٖ ۔

فصل۔ (الاحتِجاجُ بلادلیلٍ) انواعٌ مِنْهَا الاِستِدلالُ بِعَدَمِ العِلَّةِ علیٰ عَدَمِ الحُکمِ مِثالُهُ القَیئُ غیرُناقِضٍ لِاَنّهٗ لم یَخرُجْ مِنَ السَّبِیلَینِ وَالاَخُ لِانّه لاولادَ بَینَهُمَا وَسُئِل عن مُحمدٍ اَیَجِبُ القِصاصُ علی شَرِیکِ الصَّبِیّ؟ قال لا۔ لِاَنّ الصبِیّ رُفِعَ عنه القَلَمُ۔ قَال السَّائِلُ وَجَبَ ان یَجِبَ عَلیٰ شَریکِ الاَبِ لِاَنّ الاَبَ لم یُرفَعْ عنهُ القَلَمُ فصارَ التَّمَسُّکُ بِعدمِ العِلةِ علیٰ عدمِ الحُکمِ بِمَنزِلةِ مایقالُ لَم یَمتْ فلانٌ لانّهُ لم

يَسقطُ مِنَ السَّطحِ إلّا إذا كانت علةُ الحكمِ مُنحصرةً فی معنیً فیکونُ ذالِکَ المَعنیٰ لازمًا لِلحُکمِ فیُستَدلُّ بِانتفائِہٖ علیٰ عدمِ الحُکمِ مثالُہٗ مَارُوِیَ عن مُحمّدٍ اَنہٗ قَالَ وَلَدُ المَغصُوبَۃِ لَیسَ بِمَضمُونٍ لِاَنہٗ لَیسَ بِمَغصُوبٍ وَلاقِصاصَ عَلیٰ الشّاھِدِ فی مسئلۃِ شھودِ القِصاص اذارَجَعُوا لِانّہٗ لَیسَ بقاتِلٍ وذالِکَ لِانَّ الغَصبَ لازمٌ لِضمانِ الغَصبِ والقتلُ لازمٌ لِوُجودِ القِصاصِ وکذالِکَ التَّمسُّکُ بِاستِصحابِ الحالِ تَمسُّکٌ بعدمِ الدّلیلِ اِذْ وَجُودُ الشَّیئِ لایُوجِبُ بَقَائہٗ فَیَصلَحُ لِلدَّفعِ دُونَ الاِلزامِ وعلیٰ ھٰذا قُلنا مَجهولُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوِادَّعیٰ عَلَیہِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنیٰ علیہ جِنایَۃً لَایَجِبُ عَلَیہِ اَرشُ الحُرِّ لِاَنَّ اِیجَابَ اَرشِ الحُرِّ اِلزامٌ فلایَثبتُ بِلادلیلٍ وعلیٰ ھٰذاقُلنَا اِذا زَادَ الدمُ عَلیٰ العَشَرۃِ فی الحَیضِ وَلِلمَرأَۃِ عَادۃٌ مَعرُوفَۃٌ رُدَّت اِلیٰ ایامِ عادتِها وَالزائِدُ اِستحاضَۃٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ علیٰ العادۃِ اِتّصلَ بِدَمِ الحَیضِ وَبِدمِ الاِستِحاضَۃِ فَاحتَمَلَ الاَمرینِ جَمیعًا فلو حَکَمنا بِنقضِ العَادۃِ لَزِمَنَا العَمَلُ بلادلیلٍ۔

فصل: عزیمت کا معنیٰ ایسا ارادہ ہے جو نہایت پختہ ہو۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ وطی کا پختہ ارادہ بابِ ظہار میں رجوع کرنے کے برابر ہے۔ کیونکہ پختہ ارادہ موجود چیز کی طرح ہے۔ اس لیے دلیل کی موجودگی میں اسے موجود ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے کہا، میں نے پختہ ارادہ کرلیا ہے (کہ ایسا کروں گا) تو وہ قسم

اٹھانے والا شمار ہوگا[1]۔ اور شریعت میں عزیمت ان احکام سے عبارت ہے جو ہم پر ابتداء سے لازم ہیں۔ انہیں عزیمت اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ (اپنے وجود میں) نہایت پختہ ہیں کیونکہ ان کا سبب بہت پختہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ حکم دینے والے (خدا) کی اطاعت فرض ہے۔ کیونکہ وہ ہمارا الٰہ ہے اور ہم اس کے بندے ہیں[2]۔

لہ اس فصل میں مصنف نے عزیمت اور رخصت کا فرق بیان فرمایا ہے۔ پہلے عزیمت کا لغوی معنیٰ اور اس کی تحقیق بیان فرماتے ہیں کہ عزیمت عزم سے ہے جس کا معنیٰ پختہ ارادہ کرنا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے وَ شَاوِرْهُمْ فِی الامر فَاِذَا عَزَمْتَ فتوکل علی اللہ .لوگوں سے ہر اہم معاملہ میں مشورہ لے لیں پھر جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کریں (اور کام شروع کردیں) سورہ آل عمران ۱۵۹۔ اور چونکہ پختہ ارادے کو عزم کہتے ہیں اسی لیے ظہار کرنے کے بعد اگر کوئی شخص بیوی سے جماع کا پختہ ارادہ کرے اور جماع کے ابتدائی آثار مثلاً بوس و کنار اس سے صادر ہوں تو اسے رجوع ہی شمار کیا جاتا ہے اور اس پر کفارہ لازم آجاتا ہے اور اگر کسی نے قسم اٹھانے کی نیت سے یوں کہا اَعْزِمُ اَنْ لَا اَفْعَلَ کَذَا میں پختہ ارادہ کرتا ہوں کہ یہ کام نہیں کروں گا تو اس کے یہ الفاظ (باختلافِ فقہاء) قسم شمار ہوں گے اور اگر اس نے وہ کام کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوجائے گا۔ اگرچہ اس نے باللہ یا تاللہ کا لفظ نہ بھی بولا ہو۔ کیونکہ یہ لفظ بذاتِ خود قسم کا مفہوم رکھتا ہے جیسا کہ اَحْلِفُ کہنا قسم ہے خواہ باللہ نہ کہا جائے۔

ٹہ اصطلاحِ شرع میں عزیمت وہ احکام ہیں جو ابتداءً جاری کیے گئے ہیں اور ان کا کسی عذر سے تعلق نہیں، جیسے رمضان میں روزہ رکھنا یا ظہر کے چار فرض پڑھنا ابتداءً فرض ہے یہ کسی عذر پہ مبنی نہیں جیسا کہ مریض کو روزہ چھوڑنے یا مسافر کو نماز آدھی پڑھنے کی اجازت عذر کی بناء پر ہے انہیں عزیمت اس لئے کہتے ہیں کہ ہمارے خالق و مولیٰ نے اپنے لاکھوں کروڑوں احسانات کے بعد ہمیں چند احکام کا پابند کیا ہے اور اس پر بھی ثواب کا وعدہ فرمایا ہے تو ان کا لزوم و وجوب اس قدر پختہ ہے کہ عقل انسانی اس کا انکار کرہی نہیں سکتی۔

اور عزیمت کی اقسام وہی ہیں جو ہم نے ذکر کر دیں یعنی فرض اور واجب[1] جبکہ رخصت (لغت میں) آسانی اور سہولت سے عبارت ہے۔ اور شرع میں کسی معاملہ کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیر دینا اس عذر کی بناء پر جو مکلّف (بندے) میں ہو رخصت کہلاتا ہے[2]۔ اس کی مختلف قسمیں ہیں، کیونکہ اس کے اسباب مختلف ہیں اور وہ بندوں کے عذر ہیں اور بالآخر یہ (سب اقسام) دو قسموں میں لوٹ آتی ہیں۔ ایک تو حرمت کے باقی رہتے ہوئے کسی فعل کی رخصت کا مل جانا ۔ ۔ ۔ جرم کے معاملہ میں معافی مل جاتے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کے مجبور کرنے پر زبان پر کلمۂ کفریہ کا جاری کرنا جب کہ دل میں اطمینان ہو۔ اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی شان میں (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) بے ادبی کرنا اور مسلمان کا مال ضائع کرنا اور کسی جان کا ظلماً مار ڈالنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس شخص نے (جسے مجبور کیا گیا ہو) صبر کیا حتیٰ کہ اسے قتل کر دیا گیا تو اسے ثواب ملے گا کیونکہ اس نے صاحبِ شریعت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نہی کے احترام میں حرام سے خود کو روکا ہے اور دوسری قسم فعل کی صفت کا بدل جانا ہے بایں طور کہ وہ فعل بندے کے حق میں جائز ہو جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

[1] تمام فرائض و واجبات عزیمت میں بالاتفاق داخل ہیں۔ جبکہ سنتوں اور نوافل کے متعلق قولِ محقق یہ ہے کہ وہ اصلاً نہیں تبعاً عزیمت ہیں کہ وہ فرائض کی تکمیل کے لئے ہیں تو ان کے تابع ٹھہرے۔

[2] عزیمت کے مقابلے میں کچھ احکام شرعیہ رخصت کہلاتے ہیں، رخصت کا لغوی معنی آسانی و سہولت ہے اسی لیے سستی چیز کو شیئٌ رَخِیْصٌ کہتے ہیں کہ وہ آسانی سے دستیاب ہو جاتی ہے۔ اصطلاحِ شرع میں وہ احکام جو بندے کی کسی مجبوری کے باعث مشکل سے نرم کئے جاتیں جیسے مریض کے لئے روزہ چھوڑنا یا مسافر کے لئے نماز میں قصر یا تکلیف میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت وغیرہ رخصت کہلاتے ہیں۔

"تو وہ شخص جو بھوک میں مجبور ہو گیا" الخ (سورہ مائدہ آیت ۳) اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کو مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کر دیا جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس (مردار و شراب) کے لینے سے باز رہا تا آنکہ قتل ہو گیا تو وہ گناہگار ہو گا۔ کیونکہ وہ مباح چیز سے رُکا ہے اور وہ اس شخص کی طرح ہو گیا جس نے خودکشی کی۔[1]

فصل : بلا دلیل استدلال کی کئی اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ (ایک)

---

[1] احکامِ رخصت کی دو قسمیں بڑی واضح ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ کسی بندے کے حق میں حرام فعل کا جواز پیدا ہو جائے بایں طور کہ وہ فعل دوسرے لوگوں کی طرح اس مجبور بندے کے حق میں بھی حرام ہی شمار کیا جائے البتہ اس حرام کی دینوی یا اخروی سزا سے اسے معافی دے دی جائے بالکل اُسی طرح جیسے کسی نے جنایت کی ہو کسی پر کسی پر زیادتی کی ہو اور وہ اسے مُعاف کر دے سزا کا مُطالبہ نہ کرے جیسے اگر کُفار کسی شخص مسلمان کو کلمۂ کفر یہ کہنے پر مجبور کریں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حق میں (استغفر اللہ ثم استغفر اللہ) بے ادبی و گستاخی والے الفاظ بولنے پر مجبور کریں بصُورت دیگر مار ڈالنے یا کوئی عضو کاٹ دینے کی دھمکی دیں۔ اس کا حُکم یہ ہے کہ بندے کیلئے اس فعل کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا کرنا جائز ہے اور اگر وہ ڈٹ جائے حتیٰ کہ اسے قتل کر دیا جائے تو وہ شہید شمار ہو گا۔ اس کی یہ مثال بھی ہے کہ کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ دوسرے مُسلمان کو قتل کرے یا اس کا قیمتی مال تلف کرے مثلاً چوری کرے، کہ اگر اس نے انکار کیا اور قتل یا زخمی ہونا گوارا کر لیا تو اللہ کے ہاں جزائے عظیم کا مستحق ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مجبوری کی صُورت میں کوئی حرام فعل بندہ کے حق میں اپنی حرمت کھو دے اور اس کے لیے مباح ہو جائے اب اگر وہ اس سے بچنے کے لئے جان دے دے یا زخمی ہو جائے تو گناہگار ہے کیونکہ مباح کام سے بچنے کے لئے جان دینا جائز نہیں۔ بلکہ خودکُشی ہے۔ جیسے کسی کو شراب پینے یا مُردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اسے کھا لینا چاہیئے یا شراب کے سوا پیاس بجھانے کو کچھ نہ ہو تو پیاسا نہیں مرنا چاہیئے۔ شراب پی کر جان بچا لینا چاہیئے۔

علّت کے نہ ہونے سے حُکم کے نہ ہونے کا استدلال کیا جاتے۔ جیسے (یہ کہنا کہ) قئے وضوء نہیں توڑتی کیونکہ یہ (پیشاب کے) دو راستوں سے نہیں نکلی اور بھائی اپنے بھائی پر آزاد نہیں ہوتا، کیونکہ دونوں میں ولادت کا رشتہ نہیں[1]۔ امام محمّد رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا، کیا بچّے کے ساتھ (قتل میں) شریک آدمی پر قصاص

---

[1] چونکہ قیاس کی بحث جاری ہے۔ اس لئے قیاس کی چند غلط صُورتیں بھی بیان کی جا رہی ہیں' جسے مصنف نے "احتجاج بلا دلیل" کا نام دیا ہے کہ جو چیز دلیل بنتی نہیں اسے دلیل مانا جاتے۔ اس کی ایک قسم یہ ہے کہ کسی حکم کے ثبوت کے لئے ایک سے زائد علتیں مُمکن ہوں تو ان میں سے ایک علت کو غیر موجود دیکھ کر اس حُکم کے نہ ہونے کا استدلال کرنا، مثلاً یہ کہنا کہ قئے اس لئے وضوء نہیں توڑتی کہ یہ پیشاب کے دونوں راستوں میں کسی سے نہیں نکلی کیونکہ صرف سبیلین سے کسی چیز کا نکلنا ہی نقضِ وضوء کی علت نہیں، مطلقاً جسم سے نجاست کا نِکلنا نقضِ وضوء کی علت ہے۔ چنانچہ خون نکلنے سے بھی وضوء ٹوٹتا ہے حالانکہ وہ سبیلین سے نہیں نِکلا۔ اسی طرح قئے بھی معدے سے نجس رطوبات لے کر نکلتی ہے تو خُون کی طرح ٹھہری۔ مگر معاملہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قئے یا خُون نکلنے سے وضوء کا ٹوٹنا تسلیم نہیں کرتے اور جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں انھیں وہ لائقِ حجت نہیں گردانتے۔ چنانچہ حدیث میں ہے۔ الوضُوء مِن کُلّ دَمٍ سائِلٍ۔ (دارقطنی و کامل ابن عدی) اور سیّدہ عائشہ اُمّ المؤمنین رضی اللہ عنہ سے حدیث نبوی مروی ہے کہ مَنْ اَصَابہٗ قَیْئٌ اوْ رُعافٌ اوْ قَلَسٌ اومذیٌ فلینصرف فلیتوضاء الخ (ابن ماجہ و دارقطنی)۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر بھائی اپنے بھائی کو جو غلام ہو خرید لے تو کہا جائے کہ وہ اپنے بھائی کے حق میں آزاد نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں ولادت کا رشتہ نہیں۔ اگر باپ بیٹے کو یا بیٹا باپ کو خریدے تب وہ آزاد ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جو بھی قریبی رشتہ دار اپنے قریبی رشتہ دار کو (کہ اگر دونوں میں سے ایک

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

واجب ہے؟ آپ نے فرمایا، نہیں! کیونکہ بچّے سے قلم اٹھائی گئی ہے۔ سائل نے کہا، تو پھر (بیٹے کے قتل میں) باپ کے ساتھ شریک آدمی پر قصاص واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ باپ سے تو قلم نہیں اٹھائی گئی۔ل تو (ایک) علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال اسی طرح ہے کہ یوں کہا جائے کہ فلاں آدمی نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ سوائے اسکے کہ علتِ حکم ایک ہی معنٰی میں منحصر ہو تو پھر وہ معنٰی حکم کے لیئے لازم ہوگا اور اس کے اُٹھ جانے سے حکم کے اُٹھ جانے کا استدلال کیا جاسکے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا غصب شدہ لونڈی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کو مرد اور دوسرے کو عورت شمار کیا جاتے تو ان میں نکاح جائز نہ ہو جیسے دو سگے بھائی) خریدے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے حدیث میں ہے۔ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ (محرم) فَهُوَ حُرٌّ ابوداؤد کتاب العتاق، ترمذی کتاب الاحکام، ابن ماجہ، ابواب العتق، مسند احمد بن حنبل جلد پنجم ص۱۵

ل ہمارے نزدیک اگر باپ نے کسی کے ساتھ مل کر اپنے بیٹے کو قتل کیا تو دونوں پر قصاص نہیں، کیونکہ باپ پر تو اتفاق کے ساتھ نہیں کہ حدیث میں ہے لَا يُقَادُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ بچے کے قتل میں والد سے قصاص نہیں لیا جائے گا (ترمذی، کتاب الدیات، ابن ماجہ ابواب الدیات، مسند احمد بن حنبل جلد اول ص۱۶ وغیرہ) جب قتل کی ایک جزء سے قصاص اٹھا تو سارے قتل سے اُٹھ گیا، مگر امام شافعی کے نزدیک باپ کے ساتھ قتل میں شریک ہونے والے پر قصاص ہے۔ تو امام محمدؒ سے مذکورہ سوال کرنے والے شخص نے یہ استدلال کرتے ہوئے کہ بچے کے ساتھ قتل میں شریک ہر شخص پر قصاص نہیں تو جہاں قتل میں بچہ شامل نہ ہو وہاں قصاص آنا چاہیئے بلا دلیل استدلال کیا ہے۔ کیونکہ اگر بچے کا بچپن شریک فی القتل سے قصاص اُٹھا سکتا ہے تو باپ کی ابوّت شریک فی القتل سے قصاص کیوں نہیں اُٹھا سکتی۔

کے بچے کی ضمان لازم نہیں، کیونکہ وہ غصب نہیں کیا گیا اور قصاص گے گواہوں کے معاملہ میں گواہ پر قصاص نہیں جبکہ وہ گواہی سے رجوع کر لیں، کیونکہ گواہ قاتل نہیں۔ یہ اس لیے ہے کہ غصب کی ضمان کے لیے غصب کا ہونا ضروری ہے اور قصاص کے لیے قتل کا ہونا ضروری ہے[1]، اسی طرح حال کی کیفیت دیکھ کر دلیل پکڑنا بھی بلا دلیل استدلال ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا (ماضی میں) پایا جانا اس کے (حال میں) باقی رہنے کو واجب نہیں کرتا تو یہ (استدلال) دفعِ ضرر کے لیے تو صحیح ہے الزام کے لیے نہیں۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ مجہول النسب آدمی آزاد (شمار ہوتا) ہے۔ اگر اس پر کوئی شخص غلامی کا دعویٰ کرے پھر اس پر کوئی جنایت کرے تو جنایت کرنے والے پر آزاد آدمی والی دیت لازم نہیں آئے گی۔ کیونکہ آزاد آدمی والی دیت لازم کرنا الزام ہے جو بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتا[2] اور اسی بنیاد پر ہم (یہ بھی) کہتے ہیں کہ جب خونِ (حیض) دس دنوں سے

---

[1] البتہ اگر حکم کے لیے صرف ایک ہی علت ہو تو اس کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے کا استدلال درست ہے۔ مثلاً غصب کی ضمان لازم ہونے کی علت صرف غصب ہے۔ اگر کسی نے لونڈی غصب کی پھر غاصب کے ہاں اس سے بچہ پیدا ہوا اور مر گیا تو غصب صرف لونڈی کا ہے بچہ اس کے تابع ہے اس لیے بچے کی ضمان نہیں صرف لونڈی کی ضمان لازم ہے اور قصاص کی علت صرف قتل ہے۔ تو اگر کسی نے جھوٹی گواہی سے کسی کو قاضی کے فیصلے کے ذریعے قتل کروا دیا تو اس پر قصاص نہیں کیونکہ یہ وہ قتل نہیں جس پر قصاص آئے۔ مگر نفس کی ضمانِ مالی یعنی دیت لازم ہے۔ قصاص اس لیے نہیں کہ وہ صرف تیز دھار آلے سے عمداً کسی کی جان لینے کی صورت میں ہوتا ہے۔

[2] یہ استدلال کہ چونکہ ماضی میں یہ چیز موجود تھی تو اب بھی موجود ہونی چاہیئے بلا دلیل استدلال ہے اسے مصنف نے تمسک باستصحاب الحال کا نام دیا ہے یعنی کسی چیز کا گذشتہ حال و کیفیت دیکھ کر اب بھی اسے اسی کیفیت پر قرار دینا۔ یہ استدلال کسی کے ذاتی فائدے کے لئے تو جائز ہے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بڑھ جائے اور اس عورت کی معروف عادت ہو تو اسے اپنی عادت کے دنوں پر رکھا جائے گا اور (عادت سے) زائد خون استحاضہ ہو گا۔ کیونکہ عادت سے زائد خون، خونِ حیض سے بھی ملتا ہے اور خونِ استحاضہ سے بھی۔ تو وہ دونوں چیزوں کا احتمال رکھتا ہے اب اگر ہم عادت کے ٹوٹ جانے کا فیصلہ کرلیں تو ہم پر بلا دلیل کام کرنے کا الزام آتا ہے[1]۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : تاکہ اسے کوئی ضرر نہ آئے مگر دوسروں کو اس سے نقصان نہیں دیا جاسکتا۔ مثلاً ایک شخص مجہول النسب ہے تو عند القاضی وہ آزاد شخص شمار ہوگا اور اگر کوئی شخص پر اس پر دعویٰ غلامی کرے تو وہ مقبول نہیں۔ یہ دفعِ ضرر کے لئے ہے۔ مگر کوئی شخص اگر اس جنایت کرے تو جنایت کرنے والے پر وہ دیت و ضمان نہیں آئے گی جو آزاد شخص پر جنایت کرنے سے لازم آسکتی ہے کہ یہ الزام ہے یعنی دوسروں کا نقصان ہے بلکہ غلام والی دیت لازم آئے گی۔ یاد رہے غلام اور آزاد کی دیت میں یہ فرق ہے کہ غلام کے قتل میں دیت کی جگہ اس کی قیمت لازم آتی ہے اور اگر اس کی قیمت ایک دیت تک پہنچ جائے تو اس میں سے دسواں حصہ معاف ہوجاتا ہے۔

[1] ایک عورت کو ہمیشہ ہر ماہ میں سات دن حیض آتا تھا۔ ایک مرتبہ اسے دس دن سے بھی زیادہ خون آیا تو سات دن سے اوپر سارا استحاضہ ہے اور یہ استدلال صحیح نہیں کہ چونکہ سات روز سے قبل حیض تھا تو بعد میں بھی حیض ہی ہے کیونکہ یہ استصحابِ حال کا تمسک ہے یہ دفعِ ضرر کے لئے تو جائز ہے الزامِ نقص کیلئے نہیں اور سات سے اوپر اس عورت پر حیض کا حکم الزام ہے کہ اسے نماز، روزہ، طواف اور تلاوتِ قرآن جیسی عظیم برکات سے محروم رہنا پڑے گا اور وہ چند دن مزید ناپاک شمار ہوگی۔ اس میں ضرر ہے۔

وَكَذَالِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّ مَادُوْنَ الْعَشَرَةِ يَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْاِسْتِحَاضَةَ فَلَوْحَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَادَلِيْلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ الْحَيْضَ لَاتَزِيْدُ عَلٰى الْعَشَرَةِ وَمِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ لَادَلِيْلَ فِيْهِ حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ مَسْئَلَةُ الْمَفْقُوْدِ فَاِنَّهٗ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهٗ مِيْرَاثَهٗ وَلَوْمَاتَ مِنْ اَقَارِبِهٖ حَالَ فَقْدِهٖ لَايَرِثُ هُوَمِنْهُ فَانْدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَادَلِيْلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَادَلِيْلٍ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ رُوِىَ عَنْ اَبِى حَنِيْفَةَ اَنَّهٗ قَالَ لَاخُمُسَ عَلٰى الْعَنْبَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهٖ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدْمِ الدَّلِيْلِ قُلْنَا اِنَّمَا ذَكَرَ ذٰلِكَ فِى بَيَانِ عُذْرِهٖ فِى اَنَّهٗ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِى الْعَنْبَرِ وَلِهٰذَا رُوِىَ اَنَّ مُحَمَّدًا سَئَلَهٗ عَنِ الْخُمُسِ فِى الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَاخُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَلَاخُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالْمَآءِ وَلَاخُمُسَ فِيْهِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ ○

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى حَبِيْبِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ وَاَوْلِيَاءِ اُمَّتِهٖ وَفُقَهَآءِ مِلَّتِهٖ وَمُجْتَهِدِىْ شَرِيْعَتِهٖ اَجْمَعِيْنَ اِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ۔

اور اسی طرح جب کوئی عورت بلوغ کے ساتھ ہی استحاضہ میں ابتداء کرے تو اس کا حیض دس دن ہے۔ کیونکہ دس سے کم میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا

بھی۔ اب اگر ہم حیض کے اُٹھ جانے کا فیصلہ کریں تو ہمیں بلا دلیل عمل کرنا پڑے گا۔ بخلاف دس کے بعد (والے دنوں کے)، کہ یہ دلیل قائم ہے کہ حیض دس سے بڑھ نہیں سکتا۔ [1] اور اس بات پر کہ دلیل کے نہ ہونے میں دفع ضرر کی حجت ہے الزام کی نہیں مسئلہ مفقود بھی ایک دلیل ہے۔ کیونکہ کوئی دوسرا شخص اس کی میراث کا مستحق نہیں اور اگر اس کی گمشدگی میں اس کے قریبیوں میں سے کوئی مرجاتے تو وہ (مفقود) اس کی میراث نہیں پاتا تو غیر کا بلا دلیل استحقاق بھی ختم ہوگیا اور اسکے

---

[1] یہ مسئلہ مصنفؒ صرف اس لیے بیان فرمایا ہے کہ کوئی فیصلہ بلا دلیل نہیں مانا جاسکتا۔ اس میں دفع ضرر یا الزام والی بات نہیں ملا ور مصنف یہ مسئلہ اپنی روش کے مطابق چلتے چلتے جملہ معترضہ کے طور پر لے آتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک عورت بالغ ہوتے ہی استحاضہ میں مبتلا ہوگئی اور پہلی ہی بار خون دس دن سے اوپر نکل گیا تو اس کے پہلے دس دن حیض کے ہیں نماز معاف ہے اس کے بعد استحاضہ ہے۔ اس لیے کہ دس دن کے بعد حیض نہ ہونے کی دلیل موجود ہے کہ حدیث میں ہے ابوامامہؓ روایت فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةُ اَيَّامٍ۔ کنواری یا شادی شدہ لڑکی کے لیے حیض کم از کم تین دن اور تین رات ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دن (رواہ الطبرانی و ابن عدی)۔ مگر دس سے کم میں حیض کے نہ ہونے کی دلیل نہیں جو اس کے نہ ہونے کا قطعی فیصلہ کر دے تو جہاں قطعی دلیل نہیں وہاں عدمِ حیض کا فیصلہ نہیں مانیں گے اور جہاں ہے وہاں مان لیں گے بلکہ صورتِ مذکورہ کے مطابق چونکہ عورت کو پہلی مرتبہ حیض آیا ہے اس سے قبل اس کی کوئی عادت نہیں رہی تو مذکورہ حدیث ہی اس امر کی دلیل ہے کہ دس دن تک حیض ہے استحاضہ نہیں اور دس دن کے بعد استحاضہ ہے حیض نہیں، اس سے ہٹ کر جو بھی کہا جائے وہ بلا دلیل بلکہ خلافِ دلیل ہے۔

لئے بھی بلا دلیل استحقاق ثابت نہ ہوا۔[1] اگر یہ کہا جائے کہ (سیدنا) ابُوحنیفہؒ کے متعلق مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں، عنبر میں خُمس نہیں، کیونکہ اس میں (صحابہ سے) کوئی اثر مروی نہیں، اور یہ بھی تو دلیل کے نہ ہونے کو دلیل بنانا ہے؟ ہم کہتے ہیں، آپ نے یہ تو اپنی مجبوری بیان فرمائی ہے کہ آپ عنبر میں خمس کیوں نہیں مانتے۔ اسی لیے مروی ہے کہ امام محمدؒ نے عنبر میں خمس کے متعلق آپ سے سوال کیا اور کہا کہ عنبر کا کیا ماجرہ ہے کہ اس میں خُمس نہیں؟ آپ نے فرمایا، کیوں کہ وہ مچھلی کی طرح ہے تو انہوں نے کہا، مچھلی کا کیا معاملہ ہے کہ اس میں (بھی) خمس نہیں؟ آپ نے فرمایا، کیونکہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خُمس نہیں ہے اور صحیح حقیقت تو اللہ ربُّ العزّت ہی خُوب جانتا ہے۔[2]

---

[1] پیچھے گفتگو یہ چلی تھی کہ استصحابِ حال دفعِ ضرر کیلئے حجت ہے الزام کے لئے نہیں۔ اسی سلسلے کی ایک اور مثال مُصنفؒ یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص مفقود الخبر ہے۔ عرصے سے لاپتہ ہے۔ فقہ حنفی میں باختلافِ اقوال نوّے سال تک اسے زندہ شمار کیا جائے گا۔ مگر یہ زندگی بلا دلیلِ قطعی ہے محض استصحابِ حال کی بناء پر ہے کہ پہلے زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہی ہوگا کیونکہ موت کا بھی وثوق نہیں۔ اس لیے کوئی شخص اس کے مال کا وارث نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ نظرِ شرع میں زندہ ہے۔ یہ دفعِ ضرر کے لئے ہے تاکہ اس کا مال محفوظ رہے۔ مگر اس دوران اگر اس کے اقرباء میں سے کوئی فوت ہو جائے تو وہ اس کی میراث نہیں پائے گا کہ اس میں دوسروں پر الزام ہے۔ صاحب نورالانوار نے بجا فرمایا ہے کہ وہ اپنے حق میں زندہ ہے اور دوسروں کے حق میں مردہ۔

[2] جب یہ بیان ہوا کہ استصحاب حال سے کسی پر الزام ثابت نہیں کیا جا سکتا تو معترض نے اعتراض کیا کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ تمہارے نزدیک محض دلیل کا نہ ہونا کوئی دلیل نہیں حالانکہ امام ابُوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، چونکہ عنبر میں صحابہ سے ایسا کوئی قول مروی نہیں کہ اُنہوں نے اس

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :۔

میں خُمس جاری کیا ہو اس لیے اس میں خُمس نہیں۔ گویا امام صاحب نے دلیل نہ ہونے کو ایک دلیل مانا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قیاس یہ چاہتا ہے کہ عنبر میں خُمس نہ ہو کیونکہ عنبر ایک خُوشبو ہے جو سمندر کی جھاگ میں پیدا ہوتی ہے اور خُمس مالِ غنیمت کا پانچواں حصّہ ہے جسے افواجِ مُسلمین حکُومت کے خزانے میں جمع کراتی ہے اور مالِ غنیمت اسے کہتے ہیں جو کفار پر لشکر کشی کر کے حاصل کیا جاتے۔ اسی لیے جو اموال کفار سے لشکر کشی کے بغیر صُلح سے حاصل ہو جائیں ان میں غنیمت جاری نہیں ہوتی، وہ مکمل طور پر براہِ راست سرکاری خزانے میں چلے جاتے ہیں چونکہ سمندر پر بھی لشکر کشی نہیں کی جاتی اس لیے وہاں سے ملنے والے مال میں جیسے عنبر ہے خُمس نہیں ہونا چاہیے۔ یہ قیاس ہے جو خود ایک شرعی دلیل ہے چونکہ اس دلیل کے خلاف اس سے قوی تر دلیل یعنی حدیث یا اثرِ صحابہ موجود نہیں جو اسے توڑ سکے، اس لیے قیاس پر عمل ضروری ہے۔ تو اس مسئلے کا بلا دلیل عمل والے معاملہ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ قیاس سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے یوں مروی ہے کہ امام محمّد رضی اللہ عنہ نے آپ سے عنبر میں خُمس نہ ہونے کا سبب پُوچھا تو آپ نے فرمایا یہ مچھلی کی طرح ہے جیسے مچھلی میں اس لیے خُمس نہیں کہ وہ پانی کی پیداوار ہے اسی طرح عنبر میں بھی خُمس نہیں چاہیئے کہ یہ بھی پانی ہی کی پیداوار ہے۔ فَلِلّٰہِ دَرُّہٗ وطابَ اللہ ثَراہُ وجَعَلَ اعلیٰ دَرَجاتِ الفردوسِ مَثْواہُ بجاہِ نبیّہٖ الکریم ومصطفاہ صَلّی اللہ علیہ وَعَلیٰ اٰلِہٖ وصحبہ الذین اتبعوا ھُداہ۔

الحمدللہ ثم الحمدللہ! قریباً تین ماہ کی محنتِ شاقّہ کے بعد آج ۲۷ جمادی الاول ہجری ۱۴۱۶ھ بمطابق ۲۳۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء بروز پیر وار یہ کتاب پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ وقتِ سحر قریب ہے۔ رات کا پچھلا پہر ہے۔ اللہ کے مقدس گھر سنہری جامع مسجد (راچڈیل انگلینڈ) میں یہ آخری الفاظ سپردِ قرطاس کیے جا رہے ہیں۔ دُعا ہے کہ اللہ ربُّ العزت سید کائنات باعثِ تکوینِ شش جہات امام الانبیاء حبیب کبریا صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ واصحابہ وسلّم کے صدقۂ جلیلہ سے یہ محنت و کاوش قبول فرماتے اور علومِ اسلامیہ کے مدرسین وطلباء اس سے رہتے

وقت تک استفادہ کرتے رہیں اور مصنف، شارح اور مترجم کے حق میں دُعا خیر کے لئے ہاتھ اُٹھاتے رہیں۔ اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِکْ عَلٰی سَیِّدِنَا وَمولانا مُحَمَّدِنِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ عَدَدَ مَا فِیْ عِلْمِ اللّٰہِ صَلٰوۃً دَائِمَۃً بِدَوَامِ مُلْکِ اللّٰہِ۔

تفسیر
برہان القرآن

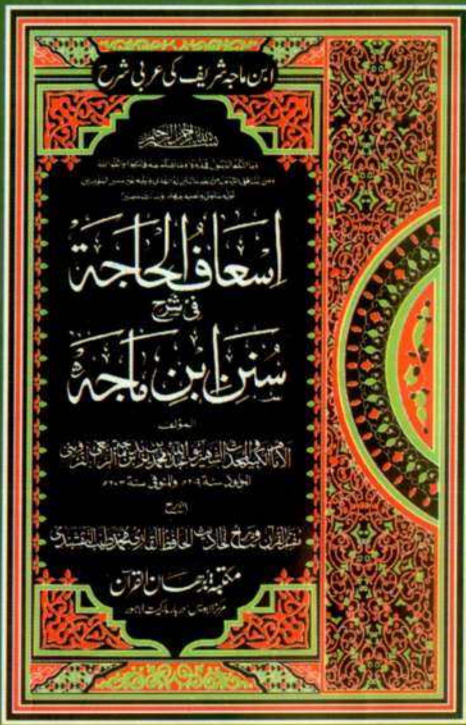
مفسر قرآن شارح سنن ابوداؤد و ابن ماجہ و طبرانی صغیر — علامہ حافظ قاری محمد طیب نقشبندی
ناظم جامعہ رسولیہ اسلامک سنٹر ہالینڈ — سرپرست: جامعہ رسولیہ ہلال گنج لاہور

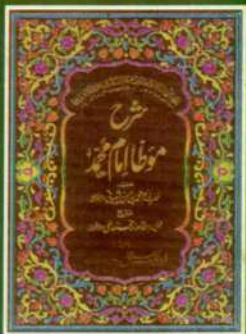
دورِ جدید کے پیچیدہ مسائل کا قابلِ فہم حل پیش کرنے والی تفسیر قرآن	دیارِ فرنگ میں بیٹھ کر لکھی جانے والی پہلی تفسیر قرآن	فتنۂ قادیانیت پر بیش بہا علمی خزانہ پیش کرنے والی تفسیر قرآن

- ہر آیت کے تحت نہایت آسان بامحاورہ ترجمہ
- مختصر جامع تفسیر، تحقیقی ابحاث اور تفسیری فوائد بعنوان ''برہان القرآن''
- احادیث، آثار اور اقوالِ فقہاء کی روشنی میں آیاتِ قرآنیہ کی خوبصورت تشریح
- محبتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ڈوب کر لکھی جانے والی ایسی پرتاثیر تفسیر جسے پڑھ کر قارئین جھوم اٹھیں
- علماء، خطباء، اہلِ علم و دانش، قانون دان اور عوام المسلمین کیلئے یکساں مفید
- مغربی تہذیب کے مقابلہ میں اسلامی و قرآنی آداب و اخلاق کی حسین تفصیل
- قرآن کی روشنی میں عقائد اہلِ سنت اور فقہ حنفی کی محققانہ تائید
- کلام اللہ کی روشنی میں سیکولرازم، مرزائیت، جملہ مذاہبِ باطلہ اور دیگر اعتقادی فتنوں کی تردید پر بیش بہا علمی خزانہ
- ہر گھر اور ہر فرد کی ضرورت، ہر لائبریری کی زینت
- خوبصورت کمپوزنگ، نفیس کاغذ، اعلیٰ جلد بندی، دیدہ زیب ٹائٹل اور مناسب قیمت
- طلباء اور تاجروں کیلئے خصوصی رعایت

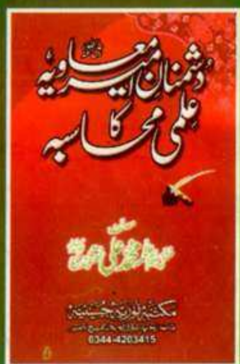
ناشر
مکتبہ برہان القرآن
مرکز الاولیس، دربار مارکیٹ، لاہور

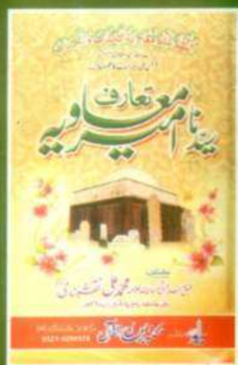

دلائل ختم نبوت
ردّ قادیانیت
0321-4298570

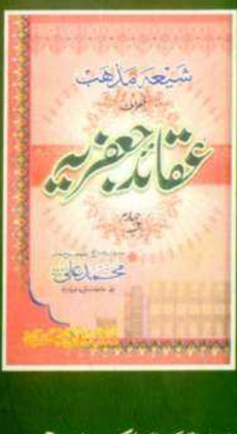

ابن ماجہ شریف کی عربی شرح
إسعاف الحاجة
في شرح
سنن ابن ماجة
مكتبة برهان القرآن

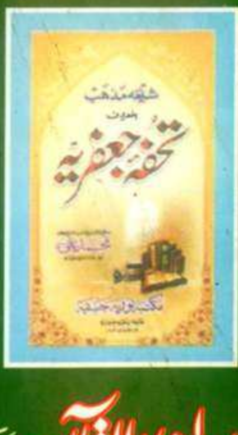

شرح
موطا امام محمد

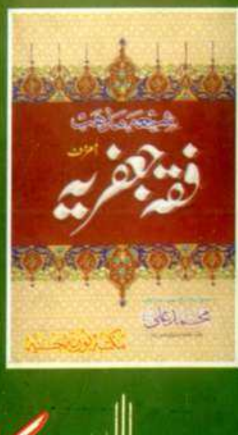

منکرین وجوب اللحیۃ
کا شرعی
محاسبہ


دشمنانِ امیر معاویہ
کا
علمی محاسبہ
0344-4203415


معارف
امیر معاویہ


شیعہ مذہب
عقائد جعفریہ
محمد علی


شیعہ مذہب
تحفہ جعفریہ


فقہ جعفریہ
محمد علی